# História da Filosofia Antiga

Rogério Miranda de Almeida

# História da Filosofia Antiga

**Faculdade São Basílio Magno**
R. Carmelo Rangel, 1200
Curitiba/PR 80.440-050

Fone: (41) 3243-9800
www.fasbam.edu.br
comunicacao@fasbam.edu.br



**Editor-chefe**
Dr. Irineu Letenski

**Preparação e revisão**
Dr. Edilson da Costa

**Projeto gráfico, diagramação e capa**
Marco Antônio Pensak

**Bibliotecária**
Sirlene Maria Marcinek Mazur
CRB PR 001937/0

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

---

A447h Almeida, Rogério Miranda de
História da filosofia antiga / Rogério Miranda de Almeida
Curitiba: FASBAMPRESS, 2021.

116 p.; 15 x 21 cm.

ISBN: 978-65-994307-2-5
ISBN Digital: 978-65-994307-1-8

1. Filosofia antiga - História. 2. Pré-socráticos. 3. Platão.
4. Aristóteles. 5. Filosofia helenística. 6. Medioplatonismo
I. Título.

CDD 180.9

---

Índice para catálogo sistemático
1. História da filosofia antiga - 180.9

**Rogério Miranda de Almeida**

# História da Filosofia Antiga

# APRESENTAÇÃO

Este livro sobre a História da Filosofia Antiga tem como objetivo principal apresentar, de maneira sucinta, as grandes etapas da filosofia greco-romana e, mais particularmente, da filosofia grega, buscando assim explorar suas origens, seus principais filósofos e os conceitos que os caracterizaram de maneira definitiva. Considerando-se, pois, a Grécia o berço da filosofia e da cultura ocidentais, as questões que se levantavam nos inícios do pensamento filosófico diziam respeito ao ser e à existência em geral: de onde vêm e para onde retornam as coisas que estão continuamente nascendo, se desenvolvendo, se corrompendo, perecendo e de novo nascendo? Deve haver algum substrato material que nem nasce nem envelhece nem morre, do qual todas as coisas procedem e para o qual elas retornam. Este substrato, que depois se chamou de princípio, natureza e elemento, foi designado pelos primeiros filósofos da Costa Jônica pela expressão *athánatos* (imortal) e *aguéros* (que não envelhece). Por sua vez, estas palavras eram provenientes da poesia épica que, justamente, tentava marcar a diferença, ou o abismo, que separava os deuses dos mortais.

Com efeito, mesmo antes que começasse a filosofia propriamente dita, cujo início costuma-se colocar no século VI a. C., com Tales de Mileto, os gregos do chamado período arcaico (800/750–500 a.C.) já se interrogavam sobre o problema do mal, do sofrimento, do destino e, também, sobre o papel dos deuses na vida dos homens. Convém, portanto, levar igualmente em conta a maneira pela qual os gregos tentaram entender e resolver os enigmas da existência através da "sabedoria mítica", da "sabedoria trágica" e das descobertas que marcaram o chamado período pré-socrático, ou pré-platônico. Todas estas questões seriam, de fato, retomadas e reinterpretadas pelos filósofos pré-platônicos, cujos centros principais se encontravam na Costa Jônica – com Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Anaxágoras, Demócrito –, em Eleia, com Parmênides, e em Agrigento, com Empédocles. É, no entanto, em Sócrates, em Platão e Aristóteles que a filosofia alcançará o seu desenvolvimento máximo ou, numa palavra, o seu apogeu. Com relação a Platão, os principais temas e elmentos que ele introduz ou reelabora dizem respeito à doutrina das Ideias, à teoria do Bem, do Ser, do conhecimento, ao método dialético e ao campo da moral. Pertencem mais peculiarmente a Aristóteles os conceitos de substância e acidente, de essência e existência, de causa e efeito, de ato e potência, de forma e matéria.

As filosofias que surgem depois do período clássico são denominadas “filosofias helenísticas”, quais sejam, o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo, o cinismo e o ecletismo. Convém, no entanto, enfatizar que essas filosofias nasceram do próprio desenvolvimento e das próprias derivações dos grandes sistemas de Sócrates-Platão e Aristóteles. Os primeiros séculos da era cristã são marcados, notadamente, pelo medioplatonismo e o neoplatonismo. Estas últimas filosofias representam, por assim dizer, o fecho do pensamento antigo e a preparação, ou a passagem, para as filosofias medievais.

Conforme eu avancei no início desta apresentação, procurei examinar, de maneira concisa, as grandes etapas da filosofia greco-romana e, mais particularmente, da filosofia grega, buscando assim realçar as suas origens, os seus principais filósofos e os conceitos que eles criaram e desenvolveram. Com efeito, seria necessário um estudo à parte para tentar tão somente resumir o cenário multiforme e variegado que representam, por exemplo, os dois primeiros séculos da era cristã, onde predomina, além do medioplatonismo, uma literatura de cunho pitagórico e de coloração platônica. O século II vê igualmente nascerem e/ou se difundirem a literatura apologética, os grandes sistemas gnósticos e as religiões orientais, notadamente o mitraísmo. Do ponto de vista filosófico, no entanto, não se verifica nenhuma curiosidade profunda e original, com exceção do medioplatonismo e, sobretudo, do neoplatonismo que surgirá no século III.

Além de uma visão sinóptica, ou panorâmica, busquei igualmente dotar este livro de uma linguagem simples e acessível a todos. Assim, evitei propositadamente todo aparato crítico, que necessariamente exigiria extensas notas de rodapé e reenvio a outros autores e a outros estudos. Isto terminaria por sobrecarregar em demasia o leitor. Quanto às citações dos autores estrangeiros, utilizei-me, no mais das vezes, de traduções disponíveis em português, cabendo, pois, ao leitor – caso esteja interessado – recorrer aos originais. Em suma, tentei dar a este livro uma abordagem à História da Filosofia Antiga que poderá ser uma introdução e, ao mesmo tempo, um incentivo para ulteriores estudos. Mas compete ao leitor julgar se eu consegui levar a cabo a tarefa que me propus realizar.

O Autor.

## SUMÁRIO

# UNIDADE 01 – NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA ANTIGA

01

**Objetivo da unidade:** Conhecer as origens e o desenvolvimento da filosofia na antiguidade a partir de suas concepções fundamentais da mitologia e da tragédia.

**Conteúdos da unidade:**

1) O termo "filósofo" e as origens do ato de filosofar na Grécia Antiga.

2) As principais concepções do período arcaico grego.

3) A sabedoria mítica, Homero e Hesíodo (sécs. IX–VIII a.C.), e a sabedoria trágica.

4) A cosmologia jônica e a pergunta pelo substrato imutável de todas as coisas.

5) Mito – Religião – Filosofia: Suas relações e implicações recíprocas.

## Quando começou a filosofia?

Como se dá com todo fenômeno cultural, assim também ocorre com o fenômeno do pensar, ou do filosofar, na medida em que não se pode determinar com exatidão quando a filosofia realmente começou. Certo, Aristóteles, no Livro I, capítulo III, da *Metafísica*, situa o início da filosofia em Tales de Mileto (c. 625–c. 547 a.C.), porquanto Tales de Mileto teria sido o primeiro a procurar por aquele substrato – que depois se denominou "natureza", ou "essência", ou "princípio", ou "elemento" – a partir do qual todas as coisas derivam, mas ele próprio se mantém inalterado, ou imutável. Assim, afirma Aristóteles: "Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água

(é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas as coisas é úmido e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio”.[1]

Ora, também na Grécia antiga, havia historiadores que faziam remontar as origens da filosofia para além do período arcaico (a partir de 800 ou 750 a.C. até 500 a.C.) e para lá das fronteiras gregas. Assim, no Prólogo de seu livro, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio informa que alguns asseguram que o estudo da filosofia teve seus inícios entre os chamados “Bárbaros”, tais como os persas, os babilônios ou assírios, os indianos, e mesmo os egípcios. Com efeito, segundo uma tradição destes últimos, ajunta Laércio, “Hefaísto era filho do Nilo, e foi com ele que começou a filosofia”.[2]

Portanto, já desde a antiguidade, duas teses principais se confrontam: seria a filosofia uma invenção puramente grega, ou teriam os gregos haurido em civilizações mais antigas os elementos que, depois, iriam desenvolver e aprofundar? Na verdade, os estudiosos das origens da filosofia continuam até hoje divididos a este respeito. Assim, os orientalistas, ao explorarem as civilizações pré-helênicas com as quais as cidades da Costa Jônica, berço da filosofia grega, entraram em contato, defendem a tese de uma origem oriental. Isto ocorre, sobretudo, no que concerne às civilizações mesopotâmica e egípcia. E, de fato, são evidentes as semelhanças que intercorrem entre a intuição do “primeiro filósofo grego”, Tales de Mileto, segundo a qual todas as coisas derivam do úmido, ou da água, e a descrição com a qual se inicia o *Poema da Criação*, *Enuma Elish*, escrito na Mesopotâmia vários séculos antes. Efetivamente, neste poema se lê que, no começo, quando o céu ainda não era denominado e quando, embaixo, a terra ainda não tinha nome, as águas se misturavam num todo confuso. Outros estudiosos, porém, dentre os quais se situa John Burnet, não veem nenhuma ligação direta entre a tradição mitológica do Egito e da Mesopotâmia e o nascimento da filosofia grega, que é uma ciência e, portanto, se baseia em pressupostos racionais. Na verdade, Burnet é categórico ao afirmar que a

---

[1] Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 216-217.
[2] Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988, Prólogo.

filosofia grega se originou de maneira completamente independente de influências orientais.[3]

Resta, contudo, considerar o próprio passado mitológico grego. Aqui também os estudiosos se dividem quanto a saber se teria havido uma ruptura, uma continuidade ou uma complementariedade entre o pensamento mitológico e a filosofia considerada como ciência, ou como saber racional. O certo é que, mesmo sendo contrários a uma continuidade e complementariedade entre mito e ciência, um só pode ser pensado com relação ao outro. Antes, porém, vejamos alguns elementos relativos aos chamados inícios da filosofia.

## 1.1 O TERMO "FILÓSOFO" E AS ORIGENS DO ATO DE FILOSOFAR NA GRÉCIA ANTIGA

No seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, André Lalande informa que, de acordo com a mais difundida tradição desencadeada por Marco Túlio Cícero (*Tusculanas*, V, cap. III, § 7-9) e Diógenes Laércio (*Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 12) que, por sua vez, se apoiaram numa obra hoje perdida de Heráclides do Ponto, eram chamados sábios (*sophoi*), até Pitágoras, aqueles pensadores que procuravam conhecer as coisas divinas e humanas, os seus inícios e as suas causas. Pitágoras, no entanto, por modéstia, teria declarado que não conhecia nenhuma arte em particular e que havia aqueles raros homens, cuja paixão era o estudo da natureza, que se autodenominavam "amantes da sabedoria, isto é, filósofos". Ainda segundo Lalande, essa mesma tradição foi posta em dúvida por alguns estudiosos da filosofia antiga (Krug, Zeller) que não viam em Heráclides do Ponto um testemunho absolutamente fiável.[4]

O certo, porém, é que esta tradição persiste até os dias atuais e, a partir dela, o termo "filósofo" se consolidou tecnicamente para significar aquele que se ocupa da filosofia. A própria filosofia foi adquirindo, ao longo da história, as seguintes aplicações e derivações: 01) um saber racional; 02) uma indagação em torno das coisas divinas e humanas; 03) um exame do ser

---

[3] Veja, a este respeito: BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contra Ponto/PUC-Rio, 2006, Introdução, X-XI.

[4] Cf. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, art. Filósofo.

humano (sua natureza, sua essência) e de sua produções culturais e intelectuais; 04) uma exploração do mundo físico (cosmologia); 05) uma disposição do espírito, tanto teórica quanto prática, que consiste em elevar-se acima dos interesses individuais e em suportar com serenidade, ou resignação, as vicissitudes da existência; 06) uma doutrina ou um conjunto de doutrinas e sistemas já constituídos (a filosofia de Platão, a filosofia de Aristóteles, a filosofia de Descartes etc.); 07) o conjunto das doutrinas filosóficas de uma época ou de um país (a filosofia grega, a filosofia alemã etc.). Note-se, ademais, que estas diferentes acepções não são exclusivas, ou auto excludentes, porquanto elas se pressupõem mutuamente, a despeito de algumas dificuldades de se delimitarem as suas respectivas áreas e, principalmente, as suas relações recíprocas. Mas em que condições se começou a filosofar?

A filosofia nasceu no meio de uma casta privilegiada de homens que podiam usufruir do ócio, ócio no sentido grego de *scholé*, ou seja, aquele tempo livre de trabalho manual e de cuidados materiais e que, portanto, proporcionava o exercício da atividade intelectual e, consequentemente, as produções espirituais ou culturais daqueles que o praticavam. Mas antes mesmo que a filosofia se tivesse desenvolvido na Grécia, outras ciências que lhe são afins já apontavam para a necessidade de um tempo livre de toda preocupação de se obter o essencial para a subsistência quotidiana. É o que testemunha, por exemplo, Aristóteles já no Capítulo I, Livro I, da *Metafísica*: “De modo que, constituídas todas as ciências deste gênero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde os homens viviam no ócio. É assim que, em várias partes do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio”.[5]

No que diz respeito à Grécia antiga, John Burnet, na introdução de sua obra clássica, *A aurora da filosofia grega*, nos adverte para que estejamos preparados “para constatar que os primeiros gregos dos tempos históricos a tentarem compreender o mundo não estavam, de modo algum, na situação de homens que começavam a trilhar um caminho até então inexplorado”.[6] Ainda segundo este estudioso, os remanescentes da arte egeia deixam pressupor a existência de uma visão de mundo razoavelmente coerente durante o período arcaico. E isto porque – elucida Burnet – o mundo já era

---

[5] ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., p. 212-213.
[6] BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*, op. cit., p. 22.

muito antigo quando a ciência e a filosofia começaram a se desenvolver. O próprio mar Egeu tinha sido o centro de uma civilização avançada desde a era neolítica, de sorte que, assegura Burnet, se tratava de "uma civilização tão antiga quanto a do Egito ou a da Babilônia, e superior a ambas na maioria das coisas que contam".[7] Assim, completa o estudioso: "A cada dia fica mais claro que a civilização grega de épocas posteriores foi sobretudo uma revivescência e continuação dessa (civilização do mar Egeu)".[8]

Com o intuito, pois, de tornar mais clara a divisão dos diversos períodos que marcaram e formaram a civilização grega em geral, pode-se dizer, *grosso modo*, que houve quatro períodos principais:

**01. O período arcaico** começa por volta de 800 ou 750 a.C. e vai até cerca de 500 a.C. Foi o período a partir do qual a geografia política da península grega e da costa grega da Ásia Menor, atual Turquia, se configurou e se fixou até o início das Guerras Médicas, que duraram de 490 a 479 a.C.

**02. O período clássico**, que compreende os séculos quinto e quarto, foi marcado pela independência das cidades-estados e pelo florescimento das maiores realizações culturais de toda a história grega.

**03. O período helenístico**, que vai das campanhas de Alexandre Magno, morto em 323 a.C., até a conquista do leste mediterrâneo. Foi o período em que a civilização grega se estendeu até o Oriente através de novos centros – Alexandria e Antioquia – e em que uma aristocracia greco-macedônia dominou grandes territórios do Próximo Oriente, como a Síria e o Egito, sob a autoridade de monarcas absolutos.

**04. O período romano**, que se convencionou datar a partir da derrota das forças de Marco Antônio e Cleópatra pelas de Otávio Augusto, na batalha de Actium, em 31 a.C. Note-se, contudo, que muitas cidades gregas foram, pouco a pouco, se tornando súditas do domínio romano já desde o III século a.C. Acrescente-se ainda que a civilização do Império Romano do Ocidente permaneceu essencialmente helenística até a queda do império.[9]

Foi durante o período arcaico que nasceram e se desenvolveram aquelas questões básicas que tentam compreender os enigmas que regem a existência dos seres humanos, tais como o destino, o jogo do bem e do mal,

---

[7] Ibid., p. 21.
[8] Ibid.
[9] Cf. FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, s/d., p. 26.

a liberdade, a posição do homem no cosmos e suas relações com o todo. Em que, pois, consistem, as principais concepções do período arcaico grego?

## 1.2 AS PRINCIPAIS CONCEPÇÕES DO PERÍODO ARCAICO GREGO

Na sua obra, *Antropologia filosófica I*, Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma o seguinte: "A imagem do homem que a cultura arcaica grega nos oferece é rica e complexa, e alguns de seus aspectos irão permanecer influindo profundamente na evolução da cultura ocidental".[10]

Como se pode verificar, alguns dos aspectos da imagem do homem que nos legou a cultura arcaica grega terão uma influência duradoura não somente na própria civilização helênica, mas também, e de maneira profunda, "na evolução da cultura ocidental" como um todo. Para embasar a sua afirmação, Vaz enumera três linhas principais pelas quais a concepção grega do homem marcou o pensamento grego em particular e o pensamento ocidental em geral. São elas:

**A linha teológica ou religiosa**. É aquela pela qual se opera uma divisão, e até uma oposição, entre o mundo dos deuses (*theoí*) e o mundo dos mortais (*thanatoí*). Sendo imortais (*athánatoi*), os deuses são igualmente bem-aventurados (*eudaimones*), porquanto eles não experimentam nem a corrupção, nem as dores da morte, nem o sentimento de, um dia, terem de desaparecer. Quanto aos homens, eles são efêmeros (*ephémeroi*), ou seja, seres passageiros, sujeitos à corrupção e à morte; esta é a razão pela qual eles são infelizes (*talaíporoi*).

Nesta condição, os homens aspiram a ser como os deuses, ou iguais aos deuses, naquela atitude que o mito chama de *hybris*, isto é, de assomo orgulhoso pelo qual eles tentam elevar-se acima da terra, acima dos astros, e ocupar o lugar dos deuses. Os deuses lhes respondem com os decretos inexoráveis do destino, das Moiras, que lançam os homens nas vicissitudes e nas tragédias características da existência humana. Donde também os preceitos emanados da sabedoria gnômica ou sapiencial, de origem principalmente délfica, segundo os quais se deve fazer tudo com moderação, com temperança, numa constante advertência da sentença do santuário de Apolo: "Conhece-te a ti mesmo".

---

[10] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 28.

**A linha cosmológica**. Não somente os gregos do período arcaico, mas também várias outras culturas antigas tinham o pendor para a admiração diante da ordem do mundo e para a contemplação dessa mesma ordem. Todavia, essa atitude parece ter sido, entre os gregos, mais explícita e mais acentuada, na medida em que revelava uma espécie de simpatia, de atração e, ao mesmo tempo, de admiração temerosa face à beleza e à grandeza desmesurada do cosmos. A própria palavra *kósmos* significa não somente o universo ordenado e governado pela razão, mas também adorno, decoração, enfeite. Tratava-se, pois, de um todo bem ordenado e, ao mesmo tempo, belo. Esclarece Vaz: "Dessa admiração, segundo o testemunho de Platão e Aristóteles, terá origem a filosofia e, com ela, um estilo de vida que o homem grego reivindicará como próprio seu: vida teorética (*theoretikós bíos*)".[11]

Por conseguinte, através desta mesma contemplação do cosmos, os gregos também descobriram que existia, ou devia existir, uma homologia ou correspondência entre a ordem do universo, que será vinculada, filosoficamente, ao conceito de *physis*, e a ordem da cidade, ou da *polis*, que devia, ela também, ser governada por leis justas. Tudo isto terá consequências de suma importância para a ciência do agir ético ao longo de toda a tradição ocidental, e isto com relação tanto ao governo das cidades e dos estados, quanto ao próprio comportamento ético individual.

Convém ainda salientar que essa linha cosmológica apresenta também elementos com a linha teológica, na medida em que ela se vincula também ao conceito de necessidade (*anánke*), que está inscrita na ordem do universo e à qual estão submetidos não somente os homens, mas também os próprios deuses. Os gregos antigos tinham, portanto, dois conceitos para expressarem a inexorabilidade do destino: as Moiras e a *Anánke*. Donde a conclusão de Vaz: "Conciliar a necessidade cósmica e a liberdade humana será um dos desafios que a filosofia terá permanentemente diante de si".[12] Esta é a razão pela qual não se pode pensar na linha teológica e na linha cosmológica sem, ao mesmo tempo, evocar a linha antropológica.

**A linha antropológica**. Esta linha é marcada pelas relações entre os homens e os deuses tendo como expressões emblemáticas as duas divindades, que a tragédia representou: Apolo, o deus da bela aparência e das artes plástica; Dionísio, o deus da música, do êxtase, do frenesi e da ebriedade. Elucida Vaz: "O apolíneo reflete o lado luminoso da visão grega

---

[11] Ibid.

[12] Ibid., p. 29.

do homem, a presença ordenadora do *logos* na vida humana, que a orienta para a claridade do pensar e do agir razoáveis. O dionisíaco traduz o lado obscuro ou terreno (*ctônico*), onde reinam as forças desencadeadas do *eros* ou do desejo e da paixão. Conciliar esses dois aspectos é tarefa que a filosofia tomará sobre si e à qual Platão consagrará as páginas imortais do *Banquete*".[13]

Outro tema fundamental da visão arcaica do homem é aquele da alma, que é concebida: 01) em Homero, como um sopro (*psyché*) que, separado do corpo, vai viver uma vida fugidia, umbrátil, que é justamente aquela do reino das sombras, ou do reino de Hades; 02) no orfismo, como uma representação ou uma entidade religioso-metafísica que se encarna em outros corpos através de sucessivas existências (*metensomatose*).

Do ponto de vista social e político, é o conceito de virtude (*areté*), vale dizer, de uma força ou de uma excelência que se expressa primeiramente, como força do corpo, na figura do herói guerreiro, ou daquele dotado de astúcia e ardil. Esta virtude será considerada depois, ainda dentro do período arcaico, como a excelência do herói fundador da cidade. Pouco a pouco, porém, na medida em que declina a aristocracia guerreira e a *polis* se organiza segundo formas democráticas, a virtude é deslocada para o sábio (*sophós*), ou seja, para aquele que é dotado de uma força, ou de uma excelência da alma. Ainda segundo Vaz: "Ao *ethos* da *areté* guerreira e política vem juntar-se, finalmente, o *ethos* laborioso do rude trabalho dos campos como escola de virtude, celebrado por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*".[14]

São, portanto, estas três linhas do período arcaico – vinculadas entre si nas suas relações fundamentais – que formam, por assim dizer, o pano de fundo a partir do qual se desenvolverão e se aprofundarão a cultura e o pensamento grego do período clássico. Nestas linhas sobressai, como vimos, a sabedoria mítica e, ligada a esta, a sabedoria trágica.

---

[13] Ibid.

[14] Ibid.

## 1.3 A SABEDORIA MÍTICA, HOMERO E HESÍODO (SÉCS. IX–VIII A.C.), E A SABEDORIA TRÁGICA

A sabedoria mítica, cujas origens remontam ao período arcaico, e mesmo além, será um terreno fértil de inspiração para a tragédia, que se desenvolve no período clássico. Os dois poetas principais que narraram as vicissitudes dos deuses e dos homens nas origens e no desenvolvimento da cultura helênica são Homero e Hesíodo, cujas vidas se situam, respectivamente, entre os séculos IX e VIII a.C. Ao poeta épico, Homero, se atribuem dois conjuntos de poemas: a *Ilíada* e a *Odisseia*. Hesíodo é o autor dos poemas: *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Tanto o mito, como uma narrativa sacra, quanto a tragédia, como a encenação e o palco dessa narrativa, tentam explicar os enigmas que sempre inquietaram os seres humanos: a transitoriedade da existência, o problema do mal, a questão do desejo, a constante tentação de transgredir o interdito e a inelutabilidade do destino. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz: “O pessimismo, que dominou a época arcaica, acentua a inexorabilidade do destino e, diante dele o desamparo do homem e o vão assomo da *hybris*”.[15]

A pergunta, pois, que o grego se fazia consistia em saber se o ser humano afinal de contas era livre ou se, ao contrário, ele não seria um joguete nas mãos do destino, personificado nas figuras das Moiras. De resto, os próprios deuses se achavam à mercê do império e da inexorabilidade das Moiras que, mais tarde, a mitologia romana assimilaria às Parcas. As Moiras eram representadas como sendo três irmãs: Cloto, Láquesis e Átropos. Filhas de Zeus e de Témis ou, segundo outra versão, da Noite, estas três deusas constituíam nas origens uma só divindade. Habitando um palácio vizinho ao Olimpo, elas tinham como tarefa exclusiva a de vigiar, dirigir e, portanto, determinar o desenrolar da existência dos mortais. Enquanto Cloto fiava com a sua roca, cujo movimento simbolizava o curso da vida, Láquesis dobava distribuindo assim a sorte reservada a cada um. Átropos, por sua vez, cortava, implacável e incansavelmente, o fio da existência.[16]

Este e outros mitos de que se utilizou a sabedoria trágica, transformando-os, ampliando-os ou reinventando-os, foram repetidamente representados no teatro grego. Dentre seus principais poetas trágicos,

---

[15] Ibid., p. 30.
[16] Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 109.

contam-se: Ésquilo (c. 525–456 a.C.), com a peças: *Sete contra Tebas*, *Oréstia*, *As Suplicantes*, *Prometeu acorrentado*, *Os Persas*; Sófocles (c. 495–406 a.C.), autor de *Édipo Rei*, *Édipo em Colono*, *Antígona*, *Ajax*, *Filoctetes*, *Electra*, *As traquínias*; Eurípedes (480–406 a.C.), cujas peças principais são: *Medeia*, *Alceste*, *Hipólito*, *Andrômaca*, *Hécuba*, *As Suplicantes* e *As Bacantes*. Essas peças vêm mostrar que o trágico reside justamente lá onde não há saída, porquanto se está diante de duas escolhas, das quais uma implica necessariamente a exclusão da outra. É nisto, pois, que consiste a essência da tragédia: o herói trágico vê-se colocado diante deste inarredável dilema: de um lado, ele pode satisfazer o próprio desejo, o desejo de transgredir a lei, incorrendo, porém, no risco de ser punido pelos deuses; de outro lado, ele não transgrede o interdito e, consequentemente, não será punido, mas tampouco terá satisfeito o desejo. Assim, Édipo mata o rei Laio sem saber que estava matando o próprio pai. De igual modo, sem sabê-lo, ele esposa a própria mãe, Jocasta. Quanto a Prometeu, que era filho de um titã, e era também profeta e inventor, criou a partir de um bloco de argila, misturado à água, o primeiro homem. Não querendo deixar a sua criatura desprovida do necessário, ele escalou os céus e furtou do carro do Sol uma centelha que ocultou no caule de uma canafrecha. Ao retornar à Terra, o herói ofereceu esta fonte do fogo divino aos homens que, durante a sua ausência, se tinham multiplicado. Assim, inelutavelmente, tanto Édipo quanto Prometeu foram punidos pelos seus sacrilégios, ou pela sua *hybris*. Se não houvessem transgredido a lei da natureza, não teriam sido punidos, todavia, não teriam satisfeito seus respectivos desejos. Como se pode verificar, só existe uma saída, não existem duas. Mas isto é paradoxal, na medida em que é na possibilidade ou na não possibilidade de se tamponar a lacuna do desejo que a tensão continua a reinar e, juntamente com ela, a satisfação, a insatisfação e, consequentemente, a busca ou, mais exatamente, uma nova busca, uma nova invenção.

Baseando-se no estudioso A. Magris, Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma ser possível distinguir dois tipos de pensamento em face do problema do destino. O primeiro é aquele que predominou justamente no período arcaico, que acentuou a inexorabilidade do destino e, portanto, do desamparo do homem em virtude do seu assomo orgulho, isto é, de sua *hybris*. Pelo ato perpetrado, o homem deverá fatalmente ser punido. O segundo pensamento, que também vigorou no período arcaico e, mais precisamente, em Homero (*Odisseia*, A, 32-43), é típico da moral e ele se prolongará pelo período clássico e tem como característica principal a descoberta da responsabilidade

pessoal. Esta responsabilidade tenta, portanto, circunscrever a esfera da realidade a partir da qual o homem pode exercer e estender o seu poder de escolha, tornando-se ele próprio responsável pelo seu mérito ou pelo seu demérito. O ciclo da tragédia ática, ajunta Vaz, exprime, prorroga e ilustra o suceder-se dessas concepções, colocando deste modo Ésquilo sob o signo do pessimismo e Eurípedes sob o do moralismo; quanto a Sófocles, ele aparece como a transição entre ambas as concepções, que o ciclo tebano (*Édipo Rei*, *Édipo em Colono*, *Antígona*) vem ilustrar. Donde a conclusão de Vaz: "O famoso coro de *Antígona* (v.v. 332-375), tragédia representada em 441, é uma síntese admirável da imagem do homem na cultura grega, na hora em que se dá a transição da época arcaica para a época clássica".[17] É também a partir deste período, ou seja, entre os séculos VII e VI a.C., que se têm as primeiras notícias de uma indagação filosófica iniciada e desenvolvida na Costa Jônica, berço dos grandes filósofos, tais como Tales de Mileto e seus discípulos imediatos: Anaximandro e Anaxímenes. Há também Xenófanes de Colofão, Pitágoras de Samos, Heráclito de Éfeso e Anaxágoras de Clazômenes. Depois, iremos encontrar os inventores da teoria atômica: Leucipo e Demócrito.

## 1.4 A COSMOLOGIA JÔNICA E A PERGUNTA PELO SUBSTRATO IMUTÁVEL DE TODAS AS COISAS

A filosofia teve, pois, seus inícios ao longo da Costa Jônica, assim denominada em virtude de os jônios – primeiros povos indo-europeus a ocuparem a Grécia no início do II milênio – terem sido expulsos do continente pelos dórios e se terem, justamente, instalado na costa da Ásia Menor. Esta civilização alcançou o seu apogeu nos séculos VII-VI a.C. e as principais cidades que se diziam a ela pertencer eram Mileto, Éfeso, Samos, Quíos, Colofão, Clazômenes, Fócia e outras.

Os cosmologistas jônicos foram designados por Aristóteles pela expressão "fisiólogos" ou filósofos da natureza. Isto se deve ao fato de esses pensadores buscarem o Ser na natureza ou, mais exatamente, por trás dos fenômenos naturais. Eles escolhiam um dos elementos ou uma qualidade essencial da natureza, Tales, a água, Anaximandro, o *ápeiron*, Anaxímenes, o ar, Heráclito, o fogo, como a "causa material" ou o princípio a partir do qual tudo nasce e tudo perece. No que diz respeito a Heráclito, é mais

---

[17] VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*, op. cit., p. 30.

apropriado falar do *logos* como o princípio ordenador e dinâmico do mundo; o fogo não constitui, portanto, o elemento último que estaria à base de todas as transformações, mas a expressão ou a manifestação essencial do *logos*. Igualmente, com relação a Anaximandro, não seria exato falar do *ápeiron* como um elemento, pois, atendo-se ao seu étimo, a tradução mais aproximada seria aquela que aponta para uma realidade ilimitada, indeterminada, sem fim.

Segundo John Burnet, os jônios eram profundamente afetados pela transitoriedade das coisas. Essa transitoriedade era sobretudo observada nos fenômenos naturais, tais como as estações do ano, a procriação dos animais e o deslocamento dos astros que, repetindo os mesmos ciclos, apontavam, no entanto, para mudanças e transformações constantes. Assim, diz o estudioso:

> O ciclo de crescimento e declínio é um fenômeno muito mais marcante nas terras egeias do que no norte, e assume ainda mais claramente a forma de uma guerra de contrários entre o quente e o frio, o úmido e o seco. Por conseguinte, é desse ponto de vista que os primeiros cosmólogos encaram o mundo. A antítese entre dia e noite, verão e inverno, assim como seu sugestivo paralelismo com o sono e a vigília, com o nascimento e a morte, são os traços preponderantes do mundo tal como eles o viam.[18]

Efetivamente, se há um problema que realmente obsediava não somente os filósofos jônicos, mas também os pensadores gregos antigos em geral – mesmo aqueles que negavam o movimento, como os eleatas –, era o problema da transitoriedade ou da geração e corrupção dos seres: por que, afinal de contas, todas as coisas nascem, se desenvolvem e degeneram? A resposta para esta questão que davam os jônios era esta: deve haver, por trás desse mundo fenomênico, algo que nem envelhece (*aguéros*) nem morre (*athánatos*) e do qual tudo provém e para o qual tudo retorna. *Aguéros* e *athánatos* é uma expressão metafórica, de cunho nitidamente mitológico. Foi somente depois que se deram a esta expressão poética os nomes de princípio (*arché*), elemento (*stoicheion*), natureza (*physis*), substância (*ousia*) etc.

Referindo-se à afirmação de John Burnet, segundo a qual "o ciclo de crescimento e declínio é um fenômeno muito mais marcante nas terras egeias do norte", Rogério Miranda de Almeida observa:

---

[18] BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*, op. cit., p. 25-26.

> É difícil imaginar que essas mudanças tenham influenciado de modo particular os cosmologistas jônicos, quando se sabe que é justamente o contrário que se verifica: quanto mais se avança em direção do norte ou no interior do continente, tanto mais nitidamente se acentua o contraste entre as estações climáticas. De resto, um dos pensadores que mais agudamente intuíram a luta que incessantemente se trava no seio da natureza e da realidade em geral foi, além de Heráclito, Empédocles de Agrigento, na Sicília.[19]

Ainda segundo Almeida, que, por sua vez, se baseia nas informações fornecidas por John Burnet, quando se fala de princípio (*arché*) ou de causa material, estes termos não se encontram nos poucos fragmentos deixados pelos jônicos que, na verdade, só começaram a ser filosoficamente interpretados cerca de um século depois. Foram filosoficamente lidos primeiramente através de Platão e, mais tarde, graças a Aristóteles e ao seu discípulo Teofrasto. De Tales, por exemplo, não consta ter deixado nenhum escrito. E de Anaximandro, as únicas palavras que dele próprio teriam sobrevivido seriam as citadas por Teofrasto e por Simplício, filósofo neoplatônico da segunda metade do século VI. Uma exceção com relação ao termo *arché* parecia ter ocorrido em Anaximandro, a quem Teofrasto teria atribuído o mérito de ter sido o primeiro a usar esta palavra para se referir ao *ápeiron* ou ao indeterminado. Todavia, acrescenta Almeida, H. Diels e, principalmente, J. Burnet demonstraram que se trata de um erro de leitura cometido por Hipólito de Roma. Deste modo, a citação de Teofrasto, transmitida por Simplício, indica na verdade que Anaximandro introduzira o termo *ápeiron*, e não *arché*.[20]

Convém, no entanto, salientar que, antes de Platão, havia os testemunhos do historiador Heródoto e do médico Hipócrates. Depois de Aristóteles e Teofrasto, desenvolveram-se as interpretações dos estoicos e, nos primeiros séculos da era cristã, as dos céticos, como Sexto Empírico, e dos neoplatônicos. Foi, pois, a partir de Platão, de Aristóteles e de seus discípulos que surgiram os conceitos de princípio, matéria, forma, substância e causa, os quais foram aplicados às primeiras cosmologias jônicas. Quanto a Burnet, ajunta Almeida, ele prefere utilizar-se da expressão “substância primária”, embora admita que ela também não seja totalmente apropriada

---

[19] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*. Sã Paulo: Loyola, 2007, p. 46.
[20] Cf. ibid.

para significar o modo pelo qual os jônicos tentaram explicar este substrato último, ou este algo irredutível que, apesar das mudanças no mundo fenomênico, permanece o mesmo. Este algo é expresso pelas palavras *athánatos* (imortal) e *agueros* (que não envelhece), usadas pela poesia épica para marcar a diferença que separa os deuses dos homens. De acordo com Burnet – elucida Almeida – estas mesmas palavras podem ter sido empregadas por Anaximandro, porquanto elas se encontram num fragmento de Eurípides associadas, desta vez, ao termo *physis*, erroneamente traduzido pelo termo "natureza". Ora, tendo Anaxágoras introduzido a ciência jônica em Atenas mais ou menos no ano em que nascera Eurípides (480), é possível que estes termos sejam vestígios de uma provável influência do filósofo sobre o poeta trágico. Se este for o caso, na sua origem, a palavra *physis* exprimia a ideia de uma matéria primária a partir da qual uma coisa era feita. Depois, por extensão, ela passou também a significar o modo de ser desta coisa e, portanto, a sua forma, a sua essência. Certo, a interpretação de Burnet foi criticada por outros estudiosos, que viram na origem da palavra *physis* a ideia de crescimento, ou seja, um princípio dinâmico e autônomo, inerente a todos os seres vivos. Mesmo assim, este termo ainda poderia explicar aquele substrato último, imortal e sem envelhecimento que os primeiros cosmologistas consideravam ser a base de todas as coisas.[21]

A partir dessas considerações sobre os inícios da filosofia na Costa Jônica, a questão que se impõe é a de saber quais são as relações entre o passado mítico/religioso e a filosofia que começa a indagar sobre a problemática do ser. Teria, pois, havido uma mera continuidade entre mito-religião e filosofia? Teria havido uma nítida ruptura entre ambas as esferas ou, antes, uma complementariedade, ou uma mediação, entre estes dois domínios do saber?

## 1.5 MITO – RELIGIÃO – FILOSOFIA: SUAS RELAÇÕES E IMPLICAÇÕES RECÍPROCAS

Para o estudioso britânico, Francis M. Cornford, no seu livro *Da religião à filosofia*, as categorias básicas da filosofia grega já se achavam implícitas na mitologia, e a teoria dos opostos teria como origem uma representação religiosa. Logo, não teria havido nenhuma descontinuidade entre uma e outra área do saber. É o que também pensa Werner Jaeger, na

[21] Cf. ibid., p. 46-48.

sua obra intitulada, *A teologia dos primeiros filósofos gregos*. Na verdade, este estudioso de Aristóteles vai mais longe ainda, pois le considera impossível compreender as afirmações de Anaximandro e Heráclito sobre o divino sem se levarem em conta a totalidade e a coerência interna de suas respectivas filosofias. Estas, à maneira de um "organismo indivisível" não podem ser estudadas separando-se os seus componentes teológicos daqueles físicos ou ontológicos. Não menos diferente destas duas posições é aquela do mitólogo francês Marcel Detienne, autor da obra intitulada: *A invenção da mitologia*. Ao analisar as relações entre o mito e o *logos*, ele critica justamente a pretensão dos historiadores contemporâneos de atribuírem ao "pensamento racional" o papel ou "o projeto de abolir uma outra forma de pensamento cujo instrumento seria o 'mito', no sentido de uma narrativa sacra, ou de um discurso sobre os deuses".[22]

Contrariamente a esses pensadores, destaca-se John Burnet, cuja obra clássica, *A aurora da filosofia grega*, teve a sua primeira edição em 1892. Burnet nega categoricamente que a ciência jônica tenha derivado da mitologia ou das representações religiosas em geral. Para ele, o termo *theós* de que se serviam os jônicos para exprimirem a "substância primária" não tem outro significado senão o daqueles outros adjetivos divinos: *athánatos* (que não morre) e *aguéros* (que não envelhece). Burnet vai tão longe a ponto de dizer que, se, na perspectiva religiosa, a palavra "deus" significa antes de tudo e principalmente um objeto de culto, já em Homero este significado teria cessado de predominar, e em Hesíodo essa mudança se teria tornado ainda mais explícita.[23] O mitólogo francês, Jean-Pierre Vernant, que, juntamente com Marcel Detienne, dedicou toda a sua vida aos estudos do mito, da religião e da sociedade grega, considera também, a exemplo de John Burnet, que houve uma nítida ruptura entre a sabedoria mítica e o pensamento pré-socrático. É o que ele afirma, por exemplo, na sua obra publicada em 1965 e intitulada: *As origens do pensamento grego*. No Capítulo VIII desta obra, chamado justamente: *A nova imagem do mundo*, ele considera Anaximandro o iniciador de um novo modo de pensar e de descrever o universo. Assim, à diferença da concepção babilônica, na qual os jônicos se teriam inspirado e que se baseava na aritmética, na religião e na astrologia, a cosmologia grega se teria construído inteiramente sobre um plano científico, vale dizer, geométrico. Trata-se, na sua visão, de um

---

[22] Cf. DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992. Veja especialmente o Capítulo III, intitulado: *A ilusão mítica*.
[23] Cf. BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*, op. cit., p. 29.

sistema, cuja explicação é totalmente diferente daquele que o mito desenvolvera. Situando o cosmos num espaço matematizado e regido por relações puramente geométricas, Anaximandro, diz Vernant, teria deixado completamente para trás aquela imagem mítica de um mundo hierárquico, constituído por andares, onde o alto e o baixo estariam a apontar para níveis cósmicos diferenciadores de potências divinas. Assim, neste universo mítico, tanto a organização quanto as direções do espaço eram plenos de significações religiosas opostas.[24]

Em meio a estas duas diferentes, e mesmo opostas visões, o estudioso da filosofia grega antiga, Gregory Vlastos, assume um papel intermediário. Para ele, a ciência jônica em particular, e a ciência grega em geral, não seria totalmente desprovida de representações míticas e religiosas. No seu texto de 1952, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought* (*Teologia e filosofia no pensamento grego inicial*), Vlastos se insurge principalmente contra as posições de Burnet e de Jaeger, que são contrárias uma à outra. Daí poder-se deduzir que é tão dogmática a afirmação de que o pensamento pré-socrático nada tem a ver com as produções míticas e religiosas que o antecederam, quanto a posição diametralmente oposta, segundo a qual os inícios da filosofia seriam um mero prolongamento ou uma simples sobrevivência daquelas representações.[25] Outro pensador contemporâneo, que também vê uma complementariedade ou uma mediação entre o passado mítico religioso grego e o pensamento filosófico, é Ernst Cassirer. Na sua obra, *Antropologia filosófica* e, mais precisamente, no Capítulo VII, intitulado: *Mito e religião*, Cassirer faz a seguinte observação:

> O mito, em seu verdadeiro sentido e essência, não é teórico. Afronta e desafia nossas categorias fundamentais de pensamento. Sua lógica – se tiver alguma – é incomensurável com todas as nossas concepções de verdade empírica ou científica. Mas a filosofia nunca poderia admitir tal bifurcação, por estar convencida de que as criações da função mítico-criadora deveriam ter um "sentido" filosófico, compreensível.[26]

---

[24] VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, Cap. VIII.
[25] Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*, op. cit., p. 51-52.
[26] CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 123.

Em outra passagem do mesmo capítulo, o pensador afirma: "O mito não é uma simples massa de ideias desorganizadas e confusas; depende de um modo definido de percepção. Se o mito não *percebesse* o mundo de forma diferente, não poderia julgá-lo ou interpretá-lo em sua maneira específica".[27] Em outros termos, o mito não é pura simplesmente filosofia, mas não é tampouco uma massa heterogênea de representações fantasiosas sem nenhuma vinculação com a realidade que ele quer exprimir, mas ao seu modo.

Em *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*, Rogério Miranda de Almeida chama a atenção para o fato de que, na sua *Teogonia*, Hesíodo descreve o mundo como tendo sido gerado e como sendo governado pelo capricho dos deuses nas suas características semidivinas e semi-humanas. Similarmente, o mundo se apresenta para Homero como o palco onde se desenrolam as peripécias dos heróis nas suas relações com os deuses e com o Destino. Ora, se Anaximandro concebeu o cosmos como um espaço científico, isto é, matematizado, porquanto regido por relações puramente geométricas, é também verdade que há igualmente em Homero e Hesíodo uma tentativa de mostrar que existe, juntamente com a desordem, uma ordem inteligível no mundo. Esta ordem do mundo, continua Almeida, quer seja ela construída pela mitologia ou pelo pensamento filosófico, contém elementos organizados que são endereçados aos seres humanos que pensam, que povoam este mesmo mundo e o transformam pela cultura. Por isso, ajunta o autor: "Existe o encanto da poesia que nos permite inventar, criar, plasmar e tecer um outro cosmos que, por sua vez, poderá ser relido, reinterpretado e *comunicado* aos outros homens através, justamente, da *linguagem*, do *logos*, do *mythos*".[28] Assim, conclui Almeida: "Não foi por acaso que as musas, ao se manifestarem a Hesíodo sobre o monte Helicão, lhe asseguraram que eram capazes não apenas de mentirem, mas também de, oportunamente, narrarem a verdade: 'Nós sabemos dizer muitas mentiras semelhantes ao que é verdadeiro, mas também sabemos, quando queremos, cantar a verdade'".[29]

O importante, pois, a reter nessas três posições é o seguinte: quer se trate da visão que considera que entre o pensamento mítico-religioso e a filosofia existe uma simples continuidade, quer se trate da visão oposta, que

---

[27] Ibid., p. 127. Itálicos do autor.

[28] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*, op. cit., p. 52-53. Itálicos do autor.

[29] HESÍODO. *Teogonia*, versos 27-28. In ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*, op. cit., p. 52-53.

vê entre estas duas áreas do saber uma nítida ruptura, quer se trate enfim da posição intermediária, que vê uma complementariedade entre esses dois domínios, o certo é que não se pode examinar o pensamento pré-socrático sem este pano de fundo mítico-religioso que a filosofia supera, reinterpreta, mas a partir dele mesmo.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*. Sã Paulo: Loyola, 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contra Ponto/PUC-Rio, 2006.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988.

FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, s/d.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

# UNIDADE 02 – DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA GREGA: OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS

# 02

**Objetivo da unidade:** conhecer o desenvolvimento da filosofia grega a partir das concepções fundamentais dos filósofos pré-socráticos.

**Conteúdos da unidade:**

1) Os filósofos jônicos: Tales de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes.
2) Heráclito de Éfeso: o Logos e a harmonia dos opostos.
3) Parmênides e a imobilidade do Ser; Pitágoras e a harmonia matemática.
4) Empédocles de Agrigento: os quatro elementos e os dois princípios: *philia e neikos*.
5) Anaxágoras de Clazômenes e Demócrito de Abdera: as homeomerias e os átomos.

## Das grandes divisões da filosofia grega: o ato de pensar

Costuma-se dividir a filosofia antiga em cinco períodos principais:

01) O período pré-socrático, que compreende: a) os cosmologistas jônicos dos séculos VI e V e as suas indagações a respeito de um substrato material, que depois se chamou de elemento, princípio, *physis* etc., que fosse apto a explicar o processo de geração e corrupção que reina no mundo fenomênico, b) a escola eleática, na Magna Grécia, cuja procura pelo Ser se baseava num plano lógico, e não "material", ou "natural", como entre os jônicos;

02) O período antropológico, inaugurado por Sócrates e pelos sofistas em meados do século V, cuja característica principal é o questionamento do homem, ou do *anthropos*, no sentido grego do termo; dentro deste

questionamento, se indagava sobre a moral, a educação e a teoria do conhecimento;

03) O período ontológico, representado pelas filosofias de Platão e Aristóteles e pelas suas indagações fundamentais: o Ser, o conhecimento, a cosmologia, a *physis*, a ética e o governo da *pólis*;

04) O período helenístico, que inclui o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo, o cinismo e o ecletismo e onde se evidencia não somente uma diminuição do caráter especulativo em torno do Ser e do conhecimento, mas também um deslocamento de acento em direção da moral;

05) O período religioso, que se estende do século I ao século VI da era cristã, e que é caracterizado pelo medioplatonismo e o neoplatonismo.

Esta divisão visa mais atender a uma finalidade didática, porquanto a periodização, tanto da história quanto, principalmente, do pensamento se apresenta de maneira heterogênea, variável e difícil de captar em todas as suas nuanças. Isto significa que os elementos de um período podem prolongar-se através do período subsequente, podem também ser superados por outras produções culturais que sobrevêm, mas guardando relações diretas ou indiretas com aquelas novas que se impuseram.

Em todo caso, no primeiro período da indagação filosófica, que é o período pré-socrático, a procura pelo ser se faz de maneira mais explícita e sistemática. Busca-se, pois, o ser e, mais do que o ser, a verdade do ser. Com efeito, o conhecimento filosófico não é uma reflexão passiva, mas uma dinâmica que se faz através de erros e acertos visando, em última instância, a vitória e a superação de um conflito e de uma tensão que os diferentes sentidos produzem na realidade do mundo, da história e, portanto, do ser humano. O que, pois, está em jogo nos inícios da filosofia – a filosofia pré-socrática – é a busca pelo ser e, consequentemente, pela situação do homem no mundo enquanto um ser filosoficamente existente. O sujeito cognoscente pode reconhecer a verdade do ser somente porque nele também existe verdade, ou uma fonte de verdade, a partir da qual há a possibilidade de união com a verdade do ser. Consequentemente, existe verdade no sentido de conhecimento da realidade e existe também verdade que é a própria realidade. Propriamente falando, a verdade não é o que existe, mas o sentido do que existe ou, para dizê-lo filosoficamente, o Logos, a razão, o significado e a explicação do que existe. Uma explicação que não cessa de recomeçar. Esta é a razão pela qual a história da filosofia, desde os pré-socráticos, é uma contínua busca e uma contínua superação. Foi, pois, esta dinâmica que

impulsionou e fez desenvolver-se o ato de pensar, de indagar e de buscar, que teve o seu berço entre os gregos e, primeiramente, entre os pensadores da Costa Jônica: Tales de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes.

## 2.1 OS FILÓSOFOS JÔNICOS: TALES DE MILETO, ANAXIMANDRO E ANAXÍMENES

**Tales de Mileto (c. 625–c. 547 a.C.)** é considerado por Aristóteles como tendo sido o primeiro dos filósofos da Costa Jônica, que ele denomina "fisiólogos". Fisiólogos porque, na perspectiva do Estagirita, eles procuravam pelo ser na própria *physis*, na própria natureza, ou na própria matéria. Buscavam, pois, o substrato último, material, de todas as coisas observando o próprio mundo fenomênico, ou a própria natureza. Esta é a razão pela qual Aristóteles declara no Livro I, Capítulo III, da *Metafísica*:

> A maior parte dos primeiros filósofos considerou como princípios de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria. E aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro se geram, e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste, mudando-se unicamente as suas determinações, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres. Por isso, opinam que nada se gera e nada se destrói, como se tal natureza subsistisse indefinidamente, da mesma maneira que não afirmamos que Sócrates é gerado, em sentido absoluto, quando ele se torna belo ou músico, nem que ele morre quando perde estas qualidades, porque o sujeito, o próprio Sócrates, permanece; e assim quanto às outras coisas, porque deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras derivem, mas conservando-se ela inalterada. Quanto ao número e à natureza destes princípios, nem todos pensam da mesma maneira. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas as coisas é úmido e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio.[30]

O que faz da intuição de Tales de Mileto uma intuição realmente filosófica não é o fato de ele afirmar que tudo deve provir do úmido, ou da água, mas de ele buscar um princípio que seja responsável pela geração e a

---

[30] ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 216-217.

corrupção, a continuação e perpetuação de todas as coisas. Em outros termos, é quando ele reivindica, por trás do mundo fenomênico, a existência de algo irredutível que nem nasce nem perece e do qual tudo o mais se origina, se desenvolve, se corrompe, morre e torna a renascer.

A respeito desta descoberta de Tales, Friedrich Nietzsche se pergunta se é mesmo necessário que nos detenhamos nela e a levemos a sério. Como resposta, declara o filósofo: "Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque ela o faz sem imagem e sem fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: 'Tudo é um'".[31] Isto que dizer que todas as coisas do mundo empírico, que está constantemente a se transformar, reenvia, em última instância, a um princípio responsável pela unidade e continuidade de todos os seres que, visivelmente, nascem e perecem.

Além de transmitir a informação de Tales, segundo a qual todas as coisas provêm do úmido e que "a terra assenta sobre a água", Aristóteles, na obra *Da alma*, evoca duas outras intuições do filósofo de Mileto, a saber: "E afirmam alguns que a alma está misturada com o todo. É por isso que, talvez, também Tales pensou que que todas as coisas estão cheias de deuses. Parece também que Tales, pelo que se conta, supôs que a alma é algo que se move, se é que disse que a pedra ímã tem alma, porque move o ferro".[32]

Como se pode observar, Aristóteles se mostra extremamente cauto ao fornecer essas informações, dado que ele se baseia, muito provavelmente, numa tradição oral e, o mais das vezes, fragmentária. Em todo caso, convém salientar a concepção de Tales, segundo a qual os fenômenos da natureza são imbuídos e animados pela presença, ou imanência, do divino, isto é, dos deuses. Não menos importante é haver Tales provavelmente afirmado o movimento próprio ou autônomo da alma que, além de mover-se por ela mesma, move também outros seres, como o ferro. Isto terá consequências importantes para a argumentação de Platão em favor da imortalidade da alma, na medida em que, para Platão, tudo aquilo que contém o princípio de seu próprio movimento é imortal. Se, portanto, são estes os elementos fundamentais do pensamento de Tales de Mileto, em que consiste a filosofia

---

[31] NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 43.
[32] ARISTÓTELES. *Da alma*. In *Os Pré-Socráticos*, op. cit., p. 41.

de seu discípulo imediato, Anaximandro, cuja visão difere daquela do mestre?

**Anaximandro (c. 610–c. 547 a.C.)** considera que o princípio de todas as coisas é o *ápeiron*, ou seja, o indeterminado ou, literalmente, *o sem limites*. Da vida de Anaximandro pouco se sabe, exceto que foi discípulo e sucessor de Tales, foi geógrafo, matemático, astrônomo e político. Narra também a tradição que ele escreveu um livro intitulado *Sobre a natureza*. Atribui-se também a este filósofo a confecção de um mapa do mundo habitado, a introdução na Grécia do uso do gnômon (relógio solar), a mensuração das distâncias entre as estrelas e o cálculo de suas grandezas; ele é, portanto, o iniciador da astronomia grega. Indo além de seu mestre, Anaximandro formulou o conceito de uma lei universal presidindo o processo cósmico total, ou seja, tudo é regido por uma ordem e uma justiça: o elemento que transgredir o domínio de outro deverá ser punido por esta mesma lei.

De Anaximandro foram transmitidas, por Simplício, Hipólito e Aristóteles, estas três proposições:

1. (Simplício, *Física*): "Princípio dos seres... ele disse que era o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo".

2. Hipólito, *Refutação*: "Esta (a natureza do ilimitado, ele diz que) é sem idade e sem velhice".

3. Aristóteles, *Física*: "Imortal... e imperecível (o ilimitado enquanto o divino)".[33]

Como se pode verificar, Anaximandro não elege um dos elementos – a água, ou o fogo, ou a terra, ou o ar – como o princípio de todas as coisas, mas o ilimitado, o *ápeiron*, pois, ao contrário dos elementos, que são empíricos, determinados, e estão continuamente transgredindo as fronteiras uns dos outros, o *ápeiron* não se deixa por nada limitar nem determinar. Pelo contrário, ele abarca tudo, transcende a tudo; dele tudo provém e para ele tudo retorna, pois ele é o princípio de todas as coisas. Sobre o *ápeiron* como princípio, causa do perecimento e do renascimento de todas as coisas, Nietzsche faz as seguintes considerações: "Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e que consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não

[33] In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*, op. cit., p. 50.

pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir-a-ser não cesse, o ser primordial tem de ser indeterminado. (...) O ser primordial assim denominado está acima do vir-a-ser".[34]

Se esta é, pois, a posição e concepção de base de Anaximandro, em que consiste a filosofia de seu discípulo e continuador, Anaxímenes?

**Anaxímenes (c. 585–c. 525 a.C.)**. A Anaxímenes também se atribui uma obra em prosa, intitulada: *Sobre a natureza*. Dedicou-se principalmente ao estudo dos processos atmosféricos e teria sido o primeiro a afirmar que a Lua recebe sua luz do Sol. Dele possuímos três proposições transmitidas pelos pensadores Plutarco e Aécio:

1. Plutarco: "O contraído e condensado da matéria ele diz que é frio, o ralo e o frouxo (é assim que ele se expressa) é quente".

2. Aécio: "Como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopro e ar o mantém".

3. Aécio: "O sol largo como uma folha".[35]

Como se pode constatar, com Anaxímenes nós voltamos àquela posição inicial de Tales de Mileto, para quem um dos elementos da natureza (o úmido ou a água) é o princípio do qual tudo vem e para o qual tudo retorna. Para Anaxímenes, trata-se também de um elemento e, mais precisamente, do ar. Pela sua dinâmica de dilatação e condensação, o ar faz com que todas as coisas se dilatem ou se condensem. O ar se apresenta assim como o princípio responsável pela vida e pela morte ou, mais precisamente, pela transformação contínua de todas as coisas, pois o excesso de dilatação levaria à dispersão total e, consequentemente, à morte. Já uma condensação absoluta tornaria as coisas enrijecidas, petrificadas e, por conseguinte, mortas. É, pois, graças à dinâmica de dilatação e condensação que os seres não morrem completamente, mas se transformam.

Nas suas *Preleções sobre a história da filosofia*, Hegel dirá: "Em lugar da matéria indeterminada de Anaximandro, Anaxímenes põe novamente um elemento determinado da natureza; em vez da água de Tales, o ar. Ele achava, com certeza, que para a matéria era necessário um ser sensível; e o ar possui,

---

[34] NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 34.

[35] In *Os Pré-Socráticos*, op. cit., p. 57.

ao mesmo tempo, a vantagem de ser o mais liberto de forma. Ele é menos corpo que a água; não o vemos, apenas experimentamos seu movimento. Dele tudo emana e nele tudo se dissolve".[36]

A filosofia que agora compete analisar é a de Heráclito de Éfeso, situado também na Costa Jônica, mas com uma perspectiva diferente daquela que vimos nos três pensadores de Mileto. Ademais, de Heráclito sobreviveram mais fragmentos, o que permite, a despeito da concisão e dificuldade de sua escrita, uma melhor compreensão de seus conceitos fundamentais.

## 2.2 HERÁCLITO DE ÉFESO: O LOGOS E A HARMONIA DOS OPOSTOS

Heráclito (c. 550–c. 480 a.C.) nasceu em Éfeso e era de linhagem nobre. A ele também a tradição atribui um livro intitulado *Sobre a natureza*. Muitos estudiosos o consideram, juntamente com Parmênides, os dois mais eminentes pensadores pré-socráticos. O seu conceito básico é o Logos, que é a razão que governa o universo e, consequentemente, rege todos os acontecimentos e fenômenos particulares que exprimem a harmonia universal. Esta harmonia é feita de tensões e de conflitos entre o uno e o múltiplo, o pleno e o vazio, o seco e o úmido, o quente e o frio, o convergente e o divergente. Note-se também que o fogo é o elemento do qual se serve Heráclito para manifestar o constante vir-a-ser, ou o eterno fluir, de todas as coisas, pois, na sua concepção fundamental, tudo flui, nada permanece. Sobre Heráclito, escreve Nietzsche em: *A filosofia na época trágica dos gregos*:

> No meio dessa noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino. (...) Dessa intuição Heráclito extraiu duas negações conexas, que somente pela comparação com as teses de seus antecessores são trazidas à clara luz. Primeiramente, negou a dualidade de mundos inteiramente diferentes, que Anaximandro havida sido forçado a admitir; não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível. Agora, depois desse

[36] HEGEL, Georg. W. F. *Preleções sobre a história da filosofia*. In *Os Pré-Socráticos*, op. cit., p. 58.

> primeiro passo, não podia mais ser impedido de uma audácia muito maior da negação: negou, em geral, o ser. Pois esse mundo único que lhe restou – cercado e protegido por eternas leis não escritas, fluindo e refluindo em brônzeas batidas de ritmo – não mostra, em parte nenhuma, um permanência, uma indestrutibilidade, um baluarte na correnteza. (...) O eterno e único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser, mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influência aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme.[37]

Apresentaremos a seguir alguns fragmentos de Heráclito que mais evidentemente apontam para o conflito e a harmonia universais. Todos estes fragmentos se encontram na obra: *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, da p. 87 à p. 101:

1. "Deste Logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas as coisas segundo esse Logos, a inexperientes se assemelham, embora experimentando-se em palavras e ações, tais quais eu discorro segundo a natureza distinguindo cada coisa e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo".

8. "Heráclito dizendo que o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia".

10. "Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas".

30. "Este mundo, o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem, o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas".

36. "Para almas é morte tornar-se água, e para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, de água alma".

51. "Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira".

---

[37] NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In op. cit., p. 35.

67. “O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; mas se alterna como fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada um”.

76. “Vive fogo a morte de terra, ar vive a morte de fogo, água vive a morte de ar, terra a de água. Morte de fogo gênese para ar, morte de ar gênese para água. Lembrar-se sempre do dito de Heráclito, que morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa”.

93. “O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais”.

101. “Procurei-me a mim mesmo”.

111. “Doença faz de saúde algo agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso”.

123. “A natureza ama esconder-se”.

126. “As coisas frias esquentam, quente esfria, úmido seca, seco umedece”.

Ao relacionar Heráclito com os dois filósofos de Mileto que o antecederam, Anaximandro e Anaxímenes, Rogério Miranda de Almeida faz a seguinte observação, baseado nos estudiosos Gregory Vlastos e John Burnet:

> Vlastos chama a atenção para o fato de que não existem, nos fragmentos heraclitianos, nem o adjetivo “igual” nem o substantivo “igualdade”; por conseguinte, quando Heráclito quer exprimir a harmonia dos opostos ele não afirma que eles são “iguais”, mas que são uma só coisa. Assim, o dia e a noite, a justiça e a injustiça, o ódio e o amor, o convergente e o divergente, o consonante e o dissonante, o nascer e o morrer, são “do Uno todas as coisas”. Nesta perspectiva, observa Vlastos, Heráclito estaria muito mais distante de Anaximandro do que de Anaxímenes, para quem as oposições *físicas* se manifestam como modificações de uma ou de várias oposições a partir de um elemento ou de uma substância primária, o ar. Na verdade, acentua Vlastos, essas oposições são literalmente “a mesma coisa”, como o é também: “O caminho ascendente descendente, único e o mesmo”. Deve-se, contudo, recordar, conforme demonstrou acuradamente Burnet, que dificilmente se encontraria nos fragmentos heraclitianos uma explicação para a mudança da

matéria baseada nos fenômenos da rarefação e da condensação, como acontece na doutrina de Anaxímenes.[38]

Assim, para Heráclito, o ser consiste num eterno vir-a-ser, onde as diferentes forças que subjazem ao eterno conflito dos opostos – o seco e o úmido, o frio e o quente, o vazio e o pleno, o harmônico e o desarmônico – estão constantemente produzindo novas criações, novas transformações e, portanto, novas realidades. Governando este eterno conflito se encontra o Logos como uma razão inerente ao próprio mundo, ao próprio cosmos e aos próprios seres humanos. É, portanto, através desta dinâmica de guerra e paz, de harmonia e desarmonia, que as tensões se perpetuam no seio da realidade e, simultaneamente a elas, um equilíbrio que não cessa de se repetir e de se refazer. Pode-se assim deduzir que, em Heráclito, não existem realidades estanques, separadas umas das outras, mas, antes, passagens, ligações, vínculos e inclusões de umas nas outras, ou de umas pelas outras. É a isto que Rogério Miranda de Almeida chama de *entre-dois*, na medida em que as transformações só são possíveis porque não existem oposições absolutas, o que significa dizer que existem, sim, elementos comuns de umas nas outras, ou de umas pelas outras, numa contínua e sempre recomeçada repetição e relação.

Se esta, pois, é a perspectiva de Heráclito, em que consiste o pensamento de Parmênides que, na Magna Grécia e, mais precisamente, em Eleia, sustentava que o Ser é imóvel, uno, imutável e eterno? Antes de Parmênides, porém, Pitágoras de Samos e os seus sucessores estabeleceram a doutrina da harmonia matemática, da harmonia cósmica e da realidade dos números como aquilo que, em última instância, explica o ser. Apresentemos, pois, as principais concepções destes dois pensadores, começando pelo fundador da Escola de Eleia.

## 2.3 PARMÊNIDES E A IMOBILIDADE DO SER; PITÁGORAS E A HARMONIA MATEMÁTICA

**Parmênides de Eleia (c. 515–c. 440 a.C.)** nasceu no sul da Itália, em Eleia, hoje Vélia. Pelo conhecimento que demonstra da doutrina pitagórica,

---

[38] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*. Sã Paulo: Loyola, 2007, p. 61-62.

é provável que tenha sido discípulo do pitagórico Amínias. A tradição o mostra também como tendo seguido as lições de Xenófanes de Colofão. Parmênides floresceu por volta de 500 a.C. Ele é considerado como o filósofo que, de maneira explícita, introduziu pela primeira vez a questão do Ser. Escreveu um poema filosófico, a que se deu o nome: *Sobre a natureza*. Este poema se compõe de um preâmbulo e de duas partes. Na primeira parte, da qual se conservam numerosos fragmentos, o filósofo trata da verdade que, diz ele, é "de âmago inabalável e bem redonda"; na segunda parte, de que restam apenas alguns fragmentos, ele trata da opinião dos mortais, "em que não há fé verdadeira".

Segundo Rogério Miranda de Almeida: "A característica fundamental que domina a *física* e a cosmologia jônicas, e aquelas de Heráclito em particular, é que não existem, estritamente falando, nem geração nem morte, mas uma contínua e iterativa transformação do mundo material a partir de uma *physis*, de um elemento ou de uma dinâmica que, eles mesmos, não envelhecem nem morrem".[39] Completamente diferente será a perspectiva desenvolvida na Itália meridional pela chamada Escola Eleática, cujo chefe de fila é Parmênides. Efetivamente, continua Almeida: "O filósofo peripatético Alexandre de Afrodisia, que viveu entre os séculos II e III, reproduz um comentário de Teofrasto sobre a concepção cosmológica de Parmênides segundo a qual o universo é uno, eterno, não engendrado e esférico. Ademais, para explicar ao grande número dos que se baseiam na crença a geração dos fenômenos, Parmênides teria recorrido a dois princípios: o fogo (causa e agente) e a terra (matéria). A primeira demonstração caberia, pois, ao *caminho da verdade*, enquanto a segunda pertenceria ao da *opinião dos mortais*, incapazes de compreender que *o que é*".[40]

Ora, aquilo que é ou que existe (*tò eón*) não é suscetível nem de geração nem de corrupção, nem de movimento nem de transformação. Ademais, o Ser enquanto Ser não pode ter provindo do *nada*, porquanto o *nada* não é, ou não existe. Ele não pode tampouco ter-se derivado de outra coisa, pois falar de outra coisa pressuporia a existência de algo além do *que é*. Como então se apresenta o Ser na concepção parmenidiana? Ele é visto como uma totalidade plena, imóvel, indivisível e, metaforicamente, como

[39] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*, op. cit., p. 71.
[40] Ibid., p. 71-72. Itálicos do autor.

uma esfera em que não há nem mais nem menos, que é limitada somente por ela própria e que é ela mesma em qualquer ponto da sua extensão. Sendo plena, completa, indivisível e limitada por ela mesma, nada poderia haver além dela própria, de modo que, falar de um *além*, seria falar de um vazio a partir do qual algo mais se teria originado. Isto seria um contrassenso na medida em que o Ser não pode vir do não-ser; ele não pode tampouco provir de outro ser, pois ter-se-ia de reivindicar a existência de outro ser do qual aquele teria provindo, e assim ao infinito. Efetivamente, no seu poema, declara Parmênides:

> Necessário é o dizer e pensar que o ente é, pois é ser,
> E nada não é; isto eu te mando considerar.
> Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,
> mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
> erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
> peitos dirige errante pensamento; e são levados
> como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
> para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
> e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.[41]

A partir deste trecho e do trecho seguinte do poema de Parmênides, elaborou-se depois a fórmula do princípio de não contradição, que consiste em dizer: “O ser não é o não-ser”. O ser simplesmente é. E ele é não somente enquanto pensado, mas também enquanto falado, ou enquanto expresso pelos seres racionais. Neste sentido, ser, pensar e dizer se equivalem, pois aquilo que é denominado, pensado e falado realmente existe. Além do ser seria o não-ser.

Não menos importante é esta outra parte do poema, onde o filósofo pondera com mais detalhes estas outras qualidades fundamentais do ser. Assim, diz ele:

> Só ainda o mito de uma via
> resta, que é; e sobre esta indícios existem,
> bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
> pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
> nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
> uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?

[41] PARMÊNIDES. *Fragmentos*, 6. In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*, op. cit., p. 122.

Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei
que digas e pense; pois não dizível nem pensável
é que não é; que necessidade o teria impelido
a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não ser.
Nem jamais do que em certo modo é permitida força de fé
nascer algo além dele; por isso nem nascer
nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras,
mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte:
é ou não é; está, portanto, decidido, como é necessário,
uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real.
E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?
Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.
Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.[42]

A partir destas considerações, é lícito perguntar-se: quem, afinal de contas tem razão, Heráclito, para quem o ser é um eterno vir-a-ser e um constante fluir, ou Parmênides, para quem o ser é imóvel, imutável, contínuo, uno e, portanto, eterno? Ambos estão errados, ou ambos estão corretos cada um a seu modo? Em outros termos, trata-se de afirmar: “ser ou não ser” ou, antes: “ser relativo e não-ser relativo”? De qualquer modo, aquilo que não se pode mais refutar é que todo o desenrolar da história da filosofia se reporta a Heráclito e a Parmênides como aos dois verdadeiros iniciadores da filosofia ou, mais exatamente, como os dois pontos de referência a partir dos quais se desencadeou a fundamental interrogação a respeito do Ser. É esta uma problemática realmente filosófica.

Ainda com relação a Parmênides, no início desta seção foi avançada a seguinte informação: pelo conhecimento que Parmênides demonstra da doutrina pitagórica, é provável que ele tenha sido discípulo do pitagórico Amínias. Isto conduz, portanto, à questão de saber em que consiste finalmente a filosofia do próprio Pitágoras.

**Pitágoras (c. 570–c. 480 a.C.)** é, curiosamente, um dos mais importantes filósofos da antiguidade, de cuja vida, porém, pouco se sabe. Já bem cedo surgiram várias lendas envolvendo este pensador, de sorte que é difícil distinguir o que dele é histórico e o que é fruto da fantasia ou da imaginação. Sabe-se, contudo, que ele nasceu em Samos, na Costa Jônica, e

[42] Ibid., *Fragmentos*, 8, p. 123.

que pelo ano 540 deixou sua pátria e se estabeleceu na Magna Grécia, ao sul da Itália. Em Crotona fundou uma associação a um só tempo de caráter filosófico e religioso, cujas doutrinas eram mantidas em segredo. Seus adeptos criaram simultaneamente novos centros, tais como Tarento, Metaponto, Síbaris, Régio e Siracusa. Por serem participantes ativos na política local, provocaram a revolta dos crotonenses, obrigando assim o filósofo a abandonar Crotona e a se refugiar em Metaponto, onde ele teria morrido.

De Pitágoras não nos restaram documentos escritos. Mas tudo indica que os seus ensinamentos filosóficos, baseados na matemática, nas relações numéricas e na harmonia universal do cosmos, assim como os ensinamentos religiosos sobre a eternidade e imortalidade da alma, a doutrina da transmigração e da reminiscência eram feitas oralmente e rigorosamente guardados em segredo pelos primeiros discípulos. Destes primeiros discípulos não possuímos também testemunhos escritos, de sorte que, na antiguidade, se tornou proverbial a fórmula: *Magister dixit* (o Mestre disse). Tudo isto explica a grande dificuldade de se reconstituir o pensamento do pitagorismo primitivo, sobretudo se se leva em conta o fato de que seus discípulos que nos legaram escritos pertencem à terceira geração. Dentre estes, se destacam Filolau de Crotona e Arquitas de Tarento.

Também na Magna Grécia e, mais exatamente, em Agrigento, na Sicília, ressalta a figura de Empédocles, que veio ampliar e aprofundar a questão do ser a partir de uma visão dinâmica que, em mais de um aspecto, nos faz pensar nos "fisiólogos" da Costa Jônica.

## 2.4 EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO: OS QUATRO ELEMENTOS E OS DOIS PRINCÍPIOS: *PHILIA E NEIKOS*

Empédocles (c. 490–c. 435 a.C.) nasceu na colônia de Agrigento, na Sicília e, provavelmente, morreu no Peloponeso. Empédocles era uma figura multifacetada: político, cientista, mago, místico, pitagórico e órfico. Narra a tradição que ele se teria suicidado, ao atirar-se na cratera do Etna, para provar a sua origem divina. Legou-nos dois poemas em jônico: *Sobre a natureza* e *Purificações*.

Em *Sobre a natureza*, Empédocles expõe a sua teoria dos quatro elementos, que ele chama de "raízes" e que compõem a natureza de todas as coisas: o fogo, o ar, a água e a terra. Estes elementos são para o mundo o que

são as cores para o pintor, ou como a água e a farinha com as quais se faz a massa. Isto significa que tudo provém de sua reunião, de sua separação e de suas diferentes dosagens. Mas nenhum dos elementos tem a prioridade sobre o outro, pois, igualmente eternos, eles não derivam um do outro. Consequentemente, toda mudança acontece graças à combinação ou à dissociação dos elementos. Assim, no fragmento 23, afirma o filósofo, utilizando-se da metáfora da pintura:

> Como quando pintores quadros votivos pintam coloridos,
> homens em arte bem entendidos por seu talento,
> os quais quando tomam em mãos pigmentos multicores,
> em harmonia tendo misturado uns mais e outros menos,
> deles formas a todas as coisas semelhantes produzem,
> árvores estatuindo e também homens e mulheres,
> e feras e pássaros e peixes que se criam na água,
> e mesmo deuses de longa vida e em honra supremos.[43]

A pergunta, pois, que se impõe é a de saber quem é, em última instância, o responsável pela agregação e a separação dos elementos. É neste ponto que Empédocles mostra toda a sua originalidade. Trata-se de duas potências: *philia*, que pode ser traduzida por amizade, concórdia e amor, e *neikos*, isto é, inimizade, discórdia e ódio. Estas duas potências, que estão acima dos elementos são ativas: enquanto *philia* reúne os elementos quando eles se acham separados, *neikos* os dissocia quando eles estão agregados uns aos outros. Assim, *philia* e *neikos* se disputam mutuamente o domínio do curso de todas as coisas, mas nenhuma das duas potências sobrepuja a outra de maneira total e absoluta. Quando *philia* está para ter a supremacia e vencer completamente, *neikos* interfere e uma nova disputa recomeça infinitamente, alternadamente, numa espécie de ciclo ou de espiral em que nenhuma das duas fica completamente fora de combate ou de ação. Há, portanto, de maneira eterna e alternada, dois cursos do mundo que são inversos ou opostos um ao outro, mas que, ao mesmo tempo, se relacionam um com o outro. Com efeito, num longo fragmento, de que reproduzimos somente uma parte, Empédocles descreve essa união e separação dos elementos uns com relação aos outros a partir do eterno conflito que travam as duas potências: *philia* e *neikos*. Assim:

---

[43] EMPÉDOCLES, *Sobre a natureza*, Fragmentos, 23. In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*, op. cit., p. 177.

> Duplas coisas direi: pois ora um foi crescido a ser só de
> muitos, ora de novo partiu-se a ser muitos de um só.
> Dupla é a gênese das coisas mortais, dupla a desistência.
> Pois uma a convergência de todos engendra e destrói,
> e a outra, de novo as coisas partindo-se, cresce e se dissipa.
> E estas coisas mudando constantemente jamais cessam,
> ora por Amizade convertidas em um todas elas,
> ora de novo divergidas em cada por ódio de Neikos.
> Assim, por onde um de muitos aprenderam a formar-se,
> e de novo partido o um múltiplos se tornaram,
> por aí é que nasce e não lhes é estável a vida;
> mas por onde mudando continuamente jamais cessam,
> por aí é que sempre são imóveis segundo o ciclo.[44]

Na concepção básica de Empédocles, os elementos enquanto tais são imutáveis, porque são eternos e, portanto, não criados e não sujeitos a variações segundo suas respectivas naturezas. O que realmente muda é o arranjo que se opera entre eles a partir da ação de *philia* e *neikos* que, em ciclos alternados e repetidos, não cessam de lutar uma contra a outra, ou uma com a outra. Com relação à contínua mutabilidade das coisas ou, mais exatamente, à eterna combinação e separação dos elementos que formam os diferentes agregados, elucida Empédocles:

> Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas
> as coisas mortais, nem algum fim em destruidora morte,
> mas somente mistura e dissociação das coisas misturadas
> é o que é, e criação isto se denomina entre homens.[45]

Em outros termos, não existe nem uma morte definitiva nem uma criação a partir do zero, pois algo só pode proceder de algo. A rigor, o que existe é transformação ou passagem de uma coisa para outra, de um estado para outro. Certo, o grego antigo era obsidiado pela questão da geração e da corrupção, isto é, daquilo que hoje chamaríamos de criação, deterioração e morte. Mas se evitava falar de uma morte ou de uma criação absoluta, de

---

[44] Ibid., *Fragmentos*, 17, p. 175.
[45] Ibid., *Fragmentos*, 8, p. 174.

modo que as coisas se transformam ou se metamorfoseiam sem cessar. É o que o filósofo pressupõe neste outro fragmento, segundo o qual:

> Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam,
> ou em espécie de animais selvagens, ou de plantas,
> ou de pássaros, então isto dizem que se gerou,
> e quando se separam, então que houve infausta morte;
> o que justiça não chamam, por costume falo também eu.[46]

Comparando Empédocles com os seus predecessores, Rogério Miranda de Almeida faz as seguintes ponderações:

> A teoria dos elementos de Empédocles se revelou igualmente como uma tentativa de unir a transitoriedade do mundo fenomênico com uma natureza totalmente isenta de geração e corrupção. No caso específico de Empédocles, porém, estaríamos muito mais vizinhos dos jônicos do que de Parmênides, porquanto o traço característico de sua concepção de base é sobretudo o de uma contínua transformação dos seres, não no seu constante "nascer" e "perecer", mas na sua iterativa e sempre renovada união e separação, desagregação e recomposição. Não obstante – poder-se-ia objetar –, Empédocles se aproxima também de Parmênides na medida em que os elementos são, qualitativamente falando, sempre os mesmos, pois embora engendrando diferentes seres através das suas incessantes e recíprocas permutações, eles guardam sempre o mesmo número e as mesmas qualidades essenciais. Neste sentido, não haveria nem destruição nem geração absolutas, mas aumento e diminuição ou, mais exatamente, alteração e deslocamento a partir das diversas combinações e dos diversos remanejamentos que os quatro elementos – o fogo, o ar, a terra e a água – continuamente efetuam entre si. Mas é precisamente nesta dinâmica que mais se acentua a diferença que separa estes dois pensadores, porquanto todas as qualidades que Parmênides excluiria como não-seres aparecem, na perspectiva de Empédocles, como aquelas sem as quais não se poderia nem mesmo conceber o ser, quais sejam, a pluralidade e a diferença, a construção e a destruição, o movimento e a alteração, o vir-a-ser e as distinções de tempo e de espaço.[47]

---

[46] Ibid., *Fragmentos*, 9, p. 174.
[47] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*, op. cit., p. 74-75.

Aqui convém também notar, ou enfatizar, que a história da filosofia é igualmente uma contínua repetição, mas na diferença. Efetivamente, as descobertas, intuições e criações que produzem os filósofos são constantemente repensadas, reinterpretadas, revaloradas ou, para dizê-lo hegelianamente, superadas. É o mesmo que retorna, mas de maneira diferente. Deve-se, pois, considerar um filósofo não somente com relação aos seus predecessores, mas também com relação àqueles outros que, depois dele, modificaram, ampliaram ou aprofundaram o seu pensamento, e isto de maneira direta ou indireta. Pois, mesmo quando um filósofo não leu ou não conheceu outro filósofo, mesmo quando ele não foi diretamente influenciado pelas suas ideias, o que importa considerar é o clima cultural que marcou uma determinada época e que, implícita ou explicitamente, ressurge nos sistemas, nos escritos e na linguagem de pensadores contemporâneos ou que vieram depois. É o que se observa, por exemplo, nas filosofias de Anaxágoras e Demócrito, que são responsáveis – o primeiro de maneira indireta e o segundo diretamente – pela teoria ou doutrina dos átomos.

## 2.5 ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENES E DEMÓCRITO DE ABDERA: AS HOMEOMERIAS E OS ÁTOMOS

**Anaxágoras (c. 500–c. 428 a.C.)** nasceu em Clazômenes, na Jônia. Mudou-se para Atenas por volta de 480 e, nesta cidade, introduziu a ciência, fundando assim a primeira escola filosófica sob a proteção e os auspícios de Péricles, que foi seu discípulo. Eurípedes também, se não foi diretamente seu discípulo, dele recebeu a influência. Narra também a tradição que, em 431, Anaxágoras foi acusado de impiedade por ter negado a divindade do Sol, para ele um astro ou uma simples pedra incandescente. Teria sido encarcerado, mas conseguira fugir, abrigando-se em Lâmpsaco, igualmente na Jônia. Aqui, ele teria fundado outra escola filosófica. Autores tardios lhe atribuem vários escritos: um tratado sobre perspectiva, outro sobre a quadratura do círculo e um livro de problemas, cuja autenticidade, porém, não foi comprovada. A Anaxágoras se atribui também uma obra intitulada *Sobre a natureza*, da qual nos restam cerca de vinte fragmentos e que serve de base para a compreensão do seu sistema. Além de filósofo, ele foi renomado na antiguidade como físico, matemático, astrônomo e meteorologista. Sobre Anaxágoras, diz Aristóteles, no Livro I da *Metafísica*:

> Anaxágoras de Clazômenes, anterior a Empédocles pela idade, mas posterior pelas obras, afirma que os princípios são infinitos. Quase tudo o que é constituído de partes semelhantes (homeomerias), como a água ou o fogo, diz ele, está sujeito à geração e à destruição de uma só maneira, a saber, pela união e pela desunião; as coisas não nascem de outra maneira, nem morrem, mas subsistem eternamente.[48]

Portanto, para Anaxágoras, o ser é constituído de partículas infinitas e semelhantes, que Aristóteles chama de homeomerias, e que estão numa eterna dinâmica de separação e reunião formando, deste modo, os diferentes aglomerados ou as diferentes configurações dos entes. As homeomerias enquanto tais não mudam, pois elas são todas iguais em cores, em sabores e em tamanho, não sendo nenhuma menor ou maior que a outra; o que muda são as formas das coisas por elas constituídas. Consequentemente, tudo está em tudo. É o que afirma Anaxágoras em *Sobre a natureza*: "Estas coisas sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e sementes de todas as coisas, que formas de toda espécie têm, e cores e sabores".[49]

Mas qual é, finalmente, o princípio responsável pela união e separação de todas as partículas? É o *nous*, que se traduz por inteligência ou espírito, e que, pairando acima de todas elas, comanda o curso de sua separação e reunificação. Num longo fragmento de seu tratado, *Sobre a natureza*, o filósofo assim ilustra o governo do *nous* e a dinâmica das partículas:

> As outras coisas têm parte de tudo, mas espírito é ilimitado, autônomo e não está misturado com nenhuma coisa, mas só ele mesmo por si mesmo é. Pois, se ele não fosse por si, mas estivesse misturado com outra coisa, participaria de todas se estivesse misturado com uma; pois em tudo é contida uma parte de tudo, assim como está dito por mim em passagens anteriores. (...) E sobre toda a revolução ele teve poder, de modo que revolveu do princípio. E primeiro a partir de um pequeno começou a resolver e resolve ainda e resolverá ainda mais. E as coisas que se misturavam e se separavam e distinguiam, todas espírito conheceu. E como haviam de ser e como eram quantas agora não são, e quantas agora são e quantas serão, todas espírito ordenou e também esta revolução em que agora revolvem os astros, o sol, a lua, o ar, o éter, os quais se apartavam. A própria revolução os fez apartar-se.

---

[48] ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit., p. 217.
[49] ANAXÁGORAS, *Fragmentos*, 4. In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*, op. cit., p. 221.

> E se aparta do ralo o denso, do frio o quente, do sombrio o luminoso, do úmido o seco. Mas as partes são muitas de muitas coisas. E absolutamente nenhuma coisa se aparta nem se distingue uma da outra, exceto o espírito.[50]

Assim, neste e nos outros fragmentos do mesmo tratado, Anaxágoras deixa pressupor que o governo do *nous*, enquanto princípio, é eterno. Ele deixa também pressupor que a separação não se fez de uma vez por todas, como se as partículas que eram compactamente misturadas umas à outras tivessem recebido um impulso inicial do *nous* e, partir de então, começaram a revolver-se por elas mesmas. Não. É graças à ação e ao governo contínuo do *nous* que a revolução de separação e reunificação não cessa de se fazer. Ao relacionar a filosofia de Anaxágoras com aquelas de Empédocles e Parmênides, John Burnet faz a seguinte ponderação: "Tal como Empédocles, Anaxágoras precisava de uma causa externa que produzisse movimento e mistura. O corpo, como mostrara Parmênides, nunca se moveria por si só, como haviam presumido os milésios. Anaxágoras deu à causa do movimento o nome de *Nous*".[51] Diz ainda Burnet que a diferença entre a teoria de Anaxágoras e aquela de Empédocles consiste em ter este postulado que, se dividíssemos todas as coisas que compõem este mundo, chegaríamos às quatro raízes ou elementos, que são a realidade última. E com relação a Anaxágoras?

> Anaxágoras afirmou que, por mais que se divida qualquer uma dessas coisas – e elas são infinitamente divisíveis –, nunca se chega a uma parte tão diminuta que não contenha porções de todos os contrários. Por outro lado, tudo pode se transformar em tudo o mais, justamente porque as 'sementes', como ele as chamava, de cada forma de matéria contêm uma porção de tudo, ou seja, de todos contrários, ainda que em proporções diferentes.[52]

São estas, portanto, algumas das semelhanças e diferenças que existem entre Anaxágoras e os seus predecessores. Mas agora convém apresentar a principal concepção filosófica de Demócrito que lembra, em vários aspectos, aquela de Anaxágoras. De resto, Demócrito nasceu e morreu depois de

---

[50] Ibid., Fragmento 12, p. 223.
[51] BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contra Ponto/PUC-Rio, 2006, p. 279.
[52] Ibid., p. 277-278.

Sócrates e, por conseguinte, não pode, a rigor, ser considerado um pré-socrático, mas um pré-platônico.

**Demócrito (c. 460–c. 370 a.C.)** nasceu em Abdera, colônia jônica da Trácia. Narra a tradição que ele fora discípulo e sucessor de Leucipo na direção da escola de Abdera e que fizera muitas viagens, uma das quais a Atenas. De acordo com Diógenes Laércio, Demócrito escrevera cerca de noventa obras, mas só nos foram legados fragmentos da *Pequena Ordem do Mundo*, *Da Forma*, *Do Entendimento* e alguns escritos de conteúdo teórico e moral, como os *Preceitos*. Ademais, é difícil hoje distinguir com segurança o que pertence a Leucipo, seu suposto mestre, e o que pertence ao próprio Demócrito, que é considerado o verdadeiro sistematizador da doutrina atomista.

Dos seus fragmentos, pode-se, no entanto, deduzir que Demócrito tentou superar o monismo dos Eleatas, na medida em que ele procura atribuir a princípios indivisíveis (átomos) e infinitos em número as características do ser parmenidiano, ou seja, a imutabilidade e a homogeneidade. Diferentemente de Parmênides, porém, ele privilegia o movimento. O átomo, juntamente com o vazio, constitui o princípio do cosmo e é considerado somente a partir de conotações quantitativas, tais como a figura, a ordem e a posição. Ele é, portanto, privado de qualidades, pois é homogêneo, não se diferenciando um do outro. Na sua estrutura, não pode ser percebido pelos sentidos, mas somente apreendido pelo intelecto. Ademais, o átomo é dotado de movimento próprio, não tendo, portanto, uma força ou uma inteligência – como em Anaxágoras – que dirija seus deslocamentos. Consequentemente, é o seu próprio movimento que faz com que os átomos se agreguem uns nos outros e se desagreguem uns dos outros, determinando assim o *nascer* ou o *morrer* das coisas. Isto é importante na medida em que eles são dotados de um movimento de atração e repulsão mútua e se deslocam infinita e repetidamente no espaço graças ao vazio.

Demócrito também formulou uma doutrina da alma que, embora sendo também de natureza atômica, era concebida como princípio de vida, sobretudo com relação ao corpo. Ele desenvolveu igualmente uma epistemologia fundada sobre a superioridade do conhecimento inteligível relativamente ao conhecimento sensível e explicada em termos mecanicistas, isto é, com base no contato dos eflúvios atômicos sobre os sentidos e sobre o reconhecimento dos átomos semelhantes pelos átomos semelhantes que

nos constituem. Pode-se também deduzir em Demócrito a existência uma ética que privilegiava os prazeres da alma sobre os do corpo.[53]

Conforme foi avançado mais acima, Demócrito não é propriamente considerado um pré-socrático, mas um pré-platônico e com ele nós já entramos naquele período, por assim dizer, áureo da filosofia grega, que vai do século V ao século IV a.C., e no qual ressaltam as figuras de Sócrates, Platão e Aristóteles.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, do desejo*. Sã Paulo: Loyola, 2007.
ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro: Contra Ponto/PUC-Rio, 2006.

HEGEL, Georg. W. F. *Preleções sobre a história da filosofia*. In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

*OS PRÉ-SOCRÁTICOS*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

[53] DEMÓCRITO DE ABDERA. In *OS PRÉ-SOCRÁTICOS*, op. cit., p. 259-302.

# UNIDADE 03 – DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA GREGA: SÓCRATES E OS SOFISTAS

**Objetivo da unidade:** Conhecer o desenvolvimento da filosofia grega a partir das concepções fundamentais de Sócrates e dos Sofistas.

**Conteúdos da unidade:**

1) Sócrates: elementos biográficos e a "questão socrática".
2) Sócrates e o preceito délfico: "Conhece-te a ti mesmo".
3) A voz premonitória do *daimonion* socrático.
4) A antropologia e a ética socráticas.
5) O movimento sofístico.

## O ambiente político e cultural de Atenas no século V a.C.

A segunda metade do século V de Atenas, durante a qual viveram Sócrates e os Sofistas, é marcada por um meio político em que eram visíveis os sinais de decadência e de corrupção. A *Carta 7* de Platão atesta a presença e o cruzamento de várias correntes filosóficas, dentre as quais se destacam os céticos, os megáricos, os cínicos, os cirenaicos e os sofistas que se envolviam nos impasses político-linguísticos deixados pela Escola Eleática.[54] Esta escola, cujo chefe de fila era Parmênides, criara uma doutrina do ser, que depois se denominou "metafísica" e, muito mais tarde, "ontologia", que veio substituir as velhas teogonias desenvolvidas pelos poetas míticos, dentre os quais sobressaía Hesíodo. Ela procurava também explicar a questão do vir-a-ser, da multiplicidade e das mudanças que

---

54 PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008.

ocorriam no mundo da sensibilidade. Esses pensadores eram, pois, levados a rejeitar o movimento e a pluralidade que se manifestavam no reino das aparências e, inversamente, a afirmar a unidade e a imutabilidade como leis que regiam o pensamento como expressão de uma lei mais universal ainda, vale dizer, a lei que governava o cosmo inteiro e, em última instância, o próprio Ser.

Efetivamente, na perspectiva dos Eleatas, para além dos fenômenos e das aparências enganosas do mundo da sensibilidade, devia existir o ser, o ser que era pensado, dito, falado e, portanto, expresso sob a modalidade de um discurso racional. Assim como o pensamento que o manifesta, este ser é, ele também, uno, imóvel, inteiro e idêntico a si mesmo. Deste modo, a unidade absoluta do ser deve traduzir-se na linguagem, ou como linguagem. Dado, pois, que a palavra recobre e significa a realidade e que a realidade é a realidade pensada, os Eleatas eram necessariamente conduzidos a definir a univocidade do ser: "O ser é e o não-ser não é" ou, dito sob outra fórmula: "O ser não é o não-ser". Com Parmênides, portanto, ocorre a primeira teoria do conhecimento que repousa sobre o princípio de não-contradição, que é o princípio da lógica. Com ela também se desemboca na seguinte tautologia: sendo o ser objeto de pensamento, a sua inteligibilidade ou apreensão se confunde com a inteligibilidade do pensamento que o pensa.

Paradoxalmente, dessa teoria se originaram as afirmações inversas, segundo as quais tudo o que é, é individual, singular e absolutamente uno. O fundador do movimento sofístico, Protágoras, chega mesmo à conclusão radical de que "o homem é a medida de todas as coisas", o que significa que não há conceitos abstratos, universais e, consequentemente, não há nem direito, nem moral, nem ciência, nem instituição que possam reivindicar uma base universal, válida para todos os seres humanos. Logo, se tudo é verdadeiro, nada é falso, pois não existe referência última e absolutamente possível. É, pois, neste contexto que se confrontam o pensamento socrático e o pensamento sofístico.

## 3.1 SÓCRATES: ELEMENTOS BIOGRÁFICOS E A "QUESTÃO SOCRÁTICA"

Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a.C. e foi executado em 399 a.C. em virtude de uma condenação pelo tribunal ateniense, onde ele foi acusado de impiedade. Motivo da acusação: "Sócrates é réu de pesquisar sem

discrição o que existe sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento".[55] Era filho de um escultor e de uma obstetriz, cuja profissão lhe servirá de metáfora para falar do seu método fundamental do conhecimento: a maiêutica. Sócrates realizava o seu ensinamento na praça pública (agorá) e nos ginásios, onde exercia um grande fascínio sobre os jovens e os adultos em geral, o que lhe causou cáusticas acusações, maledicências e inimizades. Teve inúmeros seguidores, os chamados "socráticos menores". Dentre os seus mais ilustres discípulos ressaltam: Platão, Xenofonte, Aristipo e Alcibíades.

Ao que parece, Sócrates não deixou escritos; se os deixou, não chegaram até nós. O que se sabe é que o seu ensinamento se desenrolava de maneira essencialmente oral, através, principalmente, dos diálogos que levam o nome de Platão. O método dialético é, pois, o seu método fundamental, através do qual ele desenvolveu a sua teoria do conhecimento – baseada no "Conhece-te a ti mesmo" e na busca da essência das coisas. A partir e através da dialética, Sócrates explorou, portanto, questões relativas à moral, à alma (psicologia), à "teologia" etc.

A interrogação, porém, que continua a desafiar os estudiosos é a de saber qual é o verdadeiro Sócrates. É o que se convencionou denominar "a questão socrática". Temos, efetivamente, quatro *retratos* do filósofo, três transmitidos por testemunhas diretas: Platão, o historiador Xenofonte, o comediante Aristófanes, que era seu arqui-inimigo, e, finalmente, outro apresentado por Aristóteles, que não o conheceu diretamente, pois Sócrates já havia morrido quando Aristóteles nasceu, em 384 a.C.

Primeiramente, no que diz respeito a Platão, em cuja maioria dos diálogos, sobretudo nos primeiros, Sócrates aparece como o interlocutor e personagem central. A interrogação que aqui se levanta é, pois, a de saber se foi realmente Sócrates quem desenvolveu todas aquelas problemáticas filosoficamente sutis, profundas e acuradas – a teoria das ideias, a doutrina da imortalidade da alma e da reminiscência, a divisão tripartite da alma, a teoria das formas – ou se, antes, não teria sido Platão que as colocara na boca de Sócrates. Se esta última suposição for verdadeira, surge outra pergunta: com que propósito?

No tocante à apresentação que dele faz Xenofonte, que era historiador e autor da obra: Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, o filósofo é descrito

[55] PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 42.

como uma figura mediana, sensata, cordata e obediente às leis e normas da *polis*. Diz, com efeito, Xenofonte:

> Sócrates sempre viveu publicamente. De manhã saía a passeio e aos ginásios, mostrava-se na agorá à hora em que regurgitava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais das vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse. Viram-no ou ouviram-no alguma vez fazer ou dizer algo contrário à moral, ou à religião?[56]

O que se deduz do "retrato" que nos forneceu Xenofonte é que ele é uma reprodução de sua própria personalidade, na medida em que Xenofonte não era dotado do acume, da acuidade e profundeza que caracterizavam a mente de Platão.

Aristófanes, na célebre comédia *As nuvens*, encenada em 423 – quando Sócrates tinha quarenta e sete anos de idade – apresenta um Sócrates totalmente diferente daquele que é retratado por Platão e Xenofonte. Aqui, o filósofo é, literalmente, representado de maneira caricatural ou, como diz o próprio Sócrates na *Apologia*, escrita por Platão: "Um Sócrates transportado pela cena, proclamando que caminhava pelo ar e enunciando muitas outras tolices sobre assuntos de que não entende nada".[57] No entanto, a objeção principal que se contrapõe a esta descrição de Aristófanes é a de que se trata realmente de uma caricatura, sem valor histórico real. O que o comediante tinha a intenção de fazer era, ao que parece, aplicar em Sócrates a imagem do tipo de intelectual inovador, nele concentrando características contraditórias que pertenciam a diversas personagens reais, como Diógenes de Apolônia e Protágoras.[58]

Há, finalmente, as impressões de Aristóteles sobre Sócrates. Conquanto o Estagirita não tenha sido seu contemporâneo, deve certamente ter recebido informações sobre ele através do convívio com Platão, embora só ocasionalmente Aristóteles se refira a Sócrates. Não se encontra, por exemplo, nem em Aristóteles nem em Xenofonte, menção da doutrina das ideias como tendo sido uma concepção socrática. De qualquer modo, embora

---

[56] XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 81.
[57] PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 42.
[58] Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999, Cap. VII: Sócrates, § 29.

o Estagirita não atribua a Sócrates a paternidade da maioria das concepções que se atribuem a Platão, ele não o considera, à maneira de Xenofonte, como um simples homem sensato, cordato e cumpridor de seu dever, mas como aquele que representa um passo a mais no desenvolvimento da ética e do conhecimento do homem, isto é, do *anthropos*.[59] Trata-se do célebre preceito do santuário de Delfo: "Conhece-te a ti mesmo".

## 3.2 SÓCRATES E O PRECEITO DÉLFICO: "CONHECE-TE A TI MESMO"

Na *Apologia de Sócrates*, Platão coloca na boca de seu antigo mestre estas palavras: "Desconheço, atenienses, que influência tiveram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem eu sou".[60] Na mesma *Apologia*, Sócrates declara: "Uma vida sem exame não é vida digna de um ser humano".[61] Mas a que tipo de exame e a que tipo de vida se refere Sócrates exatamente? Segundo o próprio filósofo, trata-se daquela vida e daquele exame que lhe assinalou o deus, isto é, viver filosofando e interrogando a si mesmo e aos outros: "É o que hei de fazer a quem eu encontrar, jovem ou velho, estrangeiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos. Tais são as ordens que o deus me deu, ficai certos".[62]

É, pois, no exame de si mesmo e dos outros que consiste o ofício do filósofo, conforme informa Sócrates a partir da consulta, diz ele, que fizera seu amigo, Querofonte, ao oráculo de Delfos. O oráculo ter-lhe-ia respondido: ninguém podia arrogar-se o direito de possuir uma sabedoria superior àquela de Sócrates.[63] Doravante, a indagação a que ele se entregara era a de saber se havia alguém mais sábio do que ele próprio. Depois, portanto, de haver submetido a exame os políticos, os poetas e os artesãos, o filósofo constatou que todos eles pretendiam extrapolar o conhecimento de que eram realmente dotados. Donde a sua conclusão: "Perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se preferia ser como sou, sem a sabedoria deles nem sua ignorância, ou possuir, como eles, uma e outra; e respondi, a mim

---

[59] Cf. ibid. Veja também: REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 85-87.
[60] PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 39.
[61] Ibid., p. 67.
[62] Ibid., p. 57.
[63] Cf. ibid., p. 44.

mesmo e ao oráculo, que me convinha mais ser como sou".[64] Curioso notar é que, nas suas investigações, Sócrates diz ter primeiramente consultado um político, na esperança de encontrar alguém mais sábio do que ele e, assim, poder rebater o oráculo. No entanto, este se revelou ignorante justamente por supor que era sábio naquelas coisas que não conhecia. Donde a conclusão de Sócrates: "Ao retirar-me, ia concluindo para mim mesmo: 'Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber".[65]

A questão do "conhece-te a ti mesmo" pertence, portanto, ao método fundamental de Sócrates, na medida em que, à diferença dos pré-socráticos jônicos, cujas indagações pelo ser das coisas se fazia a partir e através da natureza, ele, Sócrates, desloca o eixo desta investigação para a questão do conhecimento e, mais precisamente, para a interrogação essencial do homem. É o que se convencionou chamar de "virada antropológica" de Sócrates, no sentido em que o homem deve não somente buscar conhecer a sua natureza, mas também os limites e as possibilidades de sua própria capacidade de conhecer. Daí a importância da concepção socrática, segundo a qual: "Uma vida sem exame não é vida digna de um ser humano". De suma importância também é a sua afirmação já no início de sua defesa: "Desconheço, atenienses, que influência tiveram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem eu sou".

Consequentemente, o que principalmente importa é conhecer, investigar, examinar, e, sobretudo, examinar-se a si mesmo. É bem verdade que nestas passagens da *Apologia*, o filósofo faz somente alusão ao "conhece-te a ti mesmo". No entanto, em diálogos como *Protágoras* e *Fedro*, ele irá reenviar explicitamente ao preceito que se encontrava no frontão do santuário de Delfos. Assim, no *Protágoras* (343a–b), depois de haver elogiado a sabedoria dos habitantes de Creta e, principalmente, a maneira pela qual era exercida a educação entre os lacedemônios – que se distinguiam pela concisão e precisão das palavras – Sócrates conclui: "Dar-se-á bem conta de que o seu saber pertence a esta ordem quem se recordar das fórmulas breves e memoráveis que cada um deles pronunciou quando se reuniram para oferecer a Apolo, no seu templo de Delfos, as primícias de seu saber; eles escreveram estas palavras, retomadas por todos: 'Conhece-te a ti mesmo' e

---

[64] Ibid., p. 46.
[65] Ibid., p. 45.

'Nada em demasia'". Ainda no *Protágoras* (343a–b), Sócrates afirma terem sido os Sete Sábios – Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Sólon, Cleóbulo de Lindos, Míson de Queneia e Quilon de Esparta – que, ao se reunirem no Templo de Delfos para oferecerem as primícias de seu saber a Apolo, escreveram as célebres máximas: "Conhece-te a ti mesmo" e "Nada em demasia". Em *Alcibíades* (124a–b), no entanto, ele se limita a indicar, de maneira extremamente sucinta, a existência da máxima. Diz, com efeito, Sócrates: "Antes, porém, amigo meu, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo". No *Fedro* (229e), ao resistir em deixar-se levar pelo estudo da natureza e das narrativas mitológicas, Sócrates evoca a sua falta de tempo e completa: "Não sou ainda capaz, como o exige a inscrição de Delfos, de conhecer-me a mim mesmo, de sorte que seria ridículo lançar-me, eu que careço deste conhecimento, no exame do que me é estranho". No mesmo diálogo, *Fedro*, 230a, logo após essa ponderação, Sócrates afirma com ênfase: "Como acabei de declarar, não são essas criaturas que eu pretendo escrutar, mas a mim mesmo". No *Filebo* (48c), tanto a personagem Protarco quanto Sócrates falarão expressamente da máxima de Delfos, e o próprio Sócrates observa: "Existe uma espécie de maldade que tira o seu nome de uma disposição particular: trata-se, no conjunto da maldade, daquela parte, cuja afecção é oposta àquilo que indica a inscrição de Delfos". Protarco pergunta então: "Queres dizer, Sócrates, o "Conhece-te a ti mesmo"? Ao que Sócrates responde: "Sim, é sobre isso mesmo que eu falei. E o preceito oposto à inscrição de Delfos seria, evidentemente, o de não se conhecer de modo algum" (48c–d).

A pergunta que ainda hoje se faz é a seguinte: quem, afinal de contas, teria inscrito esta sentença no frontão do templo de Delfos? Se nos ativermos à descrição feita por Sócrates no *Protágoras* (343a–b), teriam sido os Sete Sábios a realizá-lo. Todavia, no *Cármides* (164e), ao dialogar com o próprio Sócrates, Crítias deixa pressupor que se tratava de um autor anônimo ou de alguém cuja identidade se perdera. Declara Crítias: "É assim que o deus se dirige àqueles que penetram em seu templo, e nisto ele se distingue dos homens, como já o havia compreendido, ao que me parece, aquele que gravara a inscrição". A ausência do nome do autor, que visivelmente revela uma ignorância com relação à sua identidade, é evocada por vários pensadores da antiguidade, inclusive pelo teólogo cristão Clemente de Alexandria (c. 150–c. 215), na obra intitulada: *Stromata*. O certo, porém, é que Sócrates foi, muito provavelmente, o primeiro a ter conferido a esta máxima um sentido filosófico, que até então era interpretada principalmente,

senão exclusivamente, numa perspectiva religiosa. Provavelmente, a primeira alusão feita a esta sentença se encontra sob a fórmula de sátira nas *Nuvens* (v. 840-844) de Aristófanes, que estreou no teatro em 423 a.C.

## 3.3 A VOZ PREMONITÓRIA DO *DAIMONION* SOCRÁTICO

O preceito do Templo de Delfo, que Sócrates adotou para si, tem mais de uma relação com a voz premonitória do *daimon* de que o filósofo se dizia o portador. Tratava-se de uma voz ou de um sinal *demoníaco* que Sócrates dizia costumar ouvir desde a infância e que falava, segundo o testemunho de Platão, sempre de maneira dissuasiva, e nunca persuasiva. Efetivamente, o criador da ciência, da dialética e da lógica reconhecia, paradoxalmente, ser visitado de tempos em tempos por forças misteriosas, isto é, demoníacas e divinas, a cuja voz devia incondicionalmente obedecer. No entanto, Sócrates parecia comprazer-se com as admonições ou, mais exatamente, com as proibições de seu *daimonion*, pois ele não somente reivindicava a sua influência, mas também dela falava àqueles a quem instruía. Na *Apologia*, este será um dos argumentos evocados pelos seus adversários para condená-lo no processo que moveram contra o filósofo: "Sócrates é réu de corromper os jovens e de não acreditar nos deuses em que o povo acredita, e sim em outras divindades novas".[66] O próprio Sócrates, na sua defesa, reivindicará a presença dessa divindade, ou desse *daimon*, na sua vida desde uma tenra idade:

> Pode parecer estranho que eu me esforce por todo canto a dar conselhos em particular e não me arroje a subir diante da multidão para dar conselhos públicos à cidade. O motivo disso em muitos lugares e situações ouvistes em minhas conversas: uma inspiração que me vem de um deus ou de um gênio, da qual Meleto fez caçoadas na denúncia. Isso começou em minha infância; é uma voz que se produz e, quando se produz, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me estimula. Ela é que me obstrui a atividade política.[67]

Convém notar que, ao se referir a esta potência *demoníaca* que inesperadamente invade a personalidade de Sócrates, Platão emprega não a forma substantivada, "o demônio", como se se tratasse de um objeto ou de um semideus determinado, particular. Neste sentido, ele só a utiliza para

---

[66] PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 48.
[67] Ibid., p. 59.

colocá-la na boca dos acusadores de Sócrates, conforme está na citação mais acima. É que não existia, no grego clássico, o substantivo δαιμονιον (*daimonion*), porquanto o emprego desta palavra como sinônimo de demônio ou divindade só se verificará pela primeira vez na tradução da *Septuaginta*. Ao invés, portanto, de um nome substantivado, Platão se serve da expressão neutra το δαιμονιον (demoníaco, divino), como, por exemplo, no Livro VI da *República* (496c). No *Eutidemo* (272e), ele acrescenta a esta expressão o adjetivo "costumeiro", ou seja, o costumeiro sinal demoníaco. Já no *Fedro* (242b), ele dirá: o demoníaco e costumeiro sinal. Curioso também é o fato de, às vezes, Platão não se utilizar, de maneira explícita, do termo δαιμονιον (*daimonion*) preferindo antes recorrer à palavra "sinal", à qual ele acrescenta o adjetivo "costumeiro". É o que lemos, por exemplo, nas últimas palavras de Sócrates, na *Apologia*, ao dirigir-se àqueles que o absolveram.[68]

Ao fazer uso de um adjetivo neutro, o filósofo parece querer significar duas coisas: de um lado, ele pressupõe uma ação de incerteza quanto a saber de onde vem e para onde vai o agente que move Sócrates; de outro lado, porém, ele enfatiza a presença de uma força que não reside no interior do indivíduo e da qual ele não pode dispor nem se desfazer. Trata-se, portanto, de uma potência externa ao sujeito que ele reconhece como algo que lhe inspira ao mesmo tempo obediência, respeito e temor. Em Platão, portanto, é particularmente acentuado o papel da resistência, da tensão e da inibição que exerce o *daimonion*. A voz demoníaca, conforme vimos na *Apologia*, jamais se manifestava a Sócrates de maneira positiva, mas sempre negativamente com relação ao que ele estava para empreender. Isto irá repetir-se, quase que literalmente, no *Teages* (128d): "Há, de fato, algo de demoníaco que, por uma sorte divina, me acompanha desde a infância. É uma voz que, quando se manifesta, envia-me sempre um sinal que me desaconselha de fazer o que estou para fazer, mas nunca me exorta a fazê-lo".

A questão, porém, que retorna é a de saber se, realmente, Sócrates teria proferido todas essas palavras. Com relação aos dois discípulos mais importantes de Sócrates, isto é, Platão e Xenofonte, os estudiosos preferem ater-se às informações que transmite Platão, pois elas demonstram uma maior confiabilidade em termos de fonte e de testemunho e, além do mais, encerram uma incomparável acuidade, profundeza e sutileza de análise e reflexão. Mesmo assim, o leitor deve ficar atento para saber qual é o Sócrates

[68] Cf. ibid., p. 71.

que está falando numa determinada fase da evolução dos diálogos platônicos. Deve-se também levar em conta, conforme foi explanado na primeira seção desta unidade, que a tradição nos legou quatro retratos ou quatro representações de Sócrates. Há o Sócrates de Platão a quem, como personagem central da maior de seus diálogos, o filósofo atribui as suas principais descobertas, intuições e indagações em torno do Ser, do conhecimento, da política, da ética e da ciência. Há o Sócrates visto por Aristóteles, que o apresenta como o pensador da moral e o responsável pela reviravolta antropológica no confronto com os sofistas. Há também o Sócrates descrito por Xenofonte, que o mostra como sendo dotado de uma sabedoria mediana e de um senso comum para as coisas práticas e quotidianas da existência. Há, finalmente, o Sócrates do comediante Aristófanes, que é, literalmente, representado como uma figura burlesca. Qual destes é o verdadeiro Sócrates? O que, no entanto, importa ressaltar é que todos estes "retratos" de Sócrates são indicativos de uma personagem multifacetada, que não se deixa reduzir a uma única caracterização e que, por isto mesmo, teve os mais diversos, e mesmo contraditórios discípulos.

No que tange à voz divina, que retinha Sócrates de fazer o que ele estava na iminência de fazer, ela parece estar em consonância com a adesão do próprio filósofo, pois, ao reconhecer a superioridade do "sinal" sobrenatural, era ele mesmo que se rendia à sua proibição formal, e isto ele parecia fazê-lo livremente. Neste sentido, convém perguntar: o "sinal" demoníaco e a razão estariam em oposição um ao outro ou, antes, não estariam em harmonização um com o outro? Consequentemente, a questão não deve mais girar em torno de saber o que finalmente prevalece em Sócrates: se o conhecimento racional ou a crença numa potência sobrenatural que se apodera do filósofo e, em última instância, determina o seu pensamento, as suas atitudes e decisões morais. Estas problemáticas estão todas interligadas, na medida em que Sócrates soube explorar a alma humana nas suas dimensões psicológicas, morais e intelectuais. A sua questão principal é, portanto, a questão do homem, ou do *anthropos*, no sentido grego do termo. Por conseguinte, a questão do conhecimento em Sócrates reenvia necessariamente à problemática da ética e da antropologia.

## 3.4 A ANTROPOLOGIA E A ÉTICA SOCRÁTICAS

Na sua *Antropologia filosófica*, Ernst Cassirer assevera:

> O problema do homem é o marco divisório entre o pensamento socrático e pré-socrático. (...) Os problemas gregos da filosofia natural e da metafísica são repentinamente eclipsados por uma nova questão, que parece, daí por diante, absorver todo o interesse teórico do homem. Em Sócrates já não encontramos uma teoria independente da natureza nem uma teoria lógica independente; muito menos uma teoria ética, coerente e sistemática – no sentido de se ter desenvolvido em sistemas éticos posteriores. Só resta uma pergunta: Que é o homem? Sócrates mantém e defende sempre o ideal de uma verdade objetiva, absoluta, universal. Mas o único universo que conhece, e ao qual se referem todas suas indagações, é o universo do homem. Sua filosofia – se alguma possuir – é estritamente antropológica.[69]

Para corroborar suas afirmações, Cassirer evoca o diálogo *Fedro* (230a), onde Platão apresenta Sócrates conversando com seu discípulo que deu nome a este diálogo. Ambos passeiam e, em breve, ultrapassam as muralhas da cidade. Neste ponto, Sócrates se extasia com a beleza da paisagem a ponto de não cessar de elogiá-la. Fedro, surpreso, o interrompe mostrando-lhe que está admirado ao ver Sócrates proceder como se fosse um estrangeiro acompanhado por um guia que lhe mostra os sítios de sua própria região. Pergunta-lhe, pois: "Nunca cruzais a fronteira?". Ao que Sócrates responde de maneira simbólica: "É verdade, meu bom amigo, e espero que me desculparás quando ouvires o motivo, isto é, que sou um amante do conhecimento e os homens que habitam na cidade são meus mestres, e não as árvores, nem o campo".[70] É bem provável que, simbolicamente, Sócrates estivesse a indicar a sua ruptura ou a sua diferença com relação às especulações dos jônicos que se baseavam na natureza ou, mais exatamente, que buscavam uma explicação para o ser a partir da própria natureza.

Numa linha de pensamento semelhante àquela de Cassirer, mas, valendo-se das considerações do estudioso da filosofia grega, Werner Jaeger,

---

[69] CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 19-20.

[70] Cf. ibid., p. 20.

Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma que, de fato, Sócrates representa, na história das concepções filosóficas do homem no Ocidente, a inflexão que, de maneira definitiva, marcou todo o pensamento antropológico. Embora, como se sabe, não tenha deixado escritos, o tema constante de sua meditação que as fontes nos legaram gira em torno do questionamento do homem, ou das "coisas humanas". Assim, uma das concepções básicas de Sócrates relativas ao ser humano diz respeito a um princípio interior, ou seja, a uma dimensão e a uma dinâmica de interioridade que caracterizam todo homem; trata-se da alma, isto é, da *psyché*. Mas o que significa a alma para Sócrates?

A alma em Sócrates é, na esteira da tradição grega, o princípio vital que sustenta, anima e dirige o corpo. Por ser um princípio essencialmente racional, ela está indissociavelmente ligada ao conceito de virtude (*areté*), no sentido que lhe deram o próprio Sócrates, Platão e Aristóteles. À diferença, pois, da virtude como uma força física e corporal, e também como coragem – que eram as características dos heróis homéricos – a virtude é para Sócrates uma força, ou uma excelência da alma que, por isto mesmo, anima o sujeito na sua interioridade e assume, deste modo, uma dimensão espiritual. Diz Lima Vaz: "A 'alma', segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* (excelência ou virtude) que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana".[71] Na visão socrática, a alma é, pois, a verdadeira essência do homem, na medida em que é ela a responsável pelo agir humano no sentido em que orienta a existência segundo as noções de justo e de injusto. É também desta concepção que se origina a ideia de personalidade moral, a qual servirá de base para todo o desenvolvimento da ética e do direito na civilização ocidental. Esta é a razão pela qual Sócrates é considerado não somente o fundador da antropologia filosófica, mas também da filosofia moral, ou da ética.

Efetivamente, a antropologia filosófica que, tendo a alma como um de seus conceitos fundamentais, pensa o ser humano na sua dimensão mais profunda, inclusive na dimensão moral. Consequentemente, antropologia filosófica e filosofia moral não podem ser pensadas separadamente, pois elas se supõem mutuamente. Essa relação essencial inclui como uma de suas ideias principais aquela que diz respeito à teleologia do bem e do melhor como meios pelos quais o homem compreende o mundo e a si próprio. Isto se verifica, por exemplo, numa das célebres passagens do *Fédon*, onde Platão

---

[71] VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 34.

coloca na boca de Sócrates, a título autobiográfico, a narrativa de suas buscas:

> Se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência.[72]

Como se pode constatar, é eminentemente paradoxal esta conclusão de Sócrates: desde que o homem tenha encontrado, isto é, conhecido o melhor, ele terá também encontrado, ou conhecido o pior, pois um supõe o outro, um reenvia ao outro, no sentido de que um é a contrapartida do outro. Consequentemente, o homem deve, ao mesmo tempo, conhecer o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado. E ele o faz na medida mesma em que se examina e escruta o seu interior, porquanto uma vida que não é examinada não é digna de ser vivida, conforme vimos mais acima: 3.2 Sócrates e o preceito délfico: "Conhece-te a ti mesmo".

A este respeito, Lima Vaz elucida: "Segundo a interpretação socrática, o preceito délfico ordena a investigação conduzida metodicamente (donde os três momentos do método socrático: a *ironia*, a *indução* e a *maiêutica*), que deve levar à sabedoria e com ela, necessariamente, à verdadeira *areté* (teoria da virtude-ciência)".[73] Ainda conforme Lima Vaz, ao exaltar o homem como aquele no qual habita o *logos* e ao privilegiar a relação dialógica como uma relação fundamental, Sócrates aparece como aquele que, muito provavelmente, foi a fonte inspiradora da definição do homem como *zoon logikón*, ou seja, como um ser vivente racional.[74]

Outra questão que deve também ser assinalada do ponto de vista antropológico é justamente a concepção socrática do homem e a contribuição que deu a medicina grega ao desenvolvimento das ideias antropológicas. Neste sentido, o século V a.C. é rico em termos de progresso da medicina grega, principalmente quando se levam em conta as escolas de Cos, com

---

72 PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 97c-d.
73 VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*, op. cit., p. 35. Itálicos do autor.
74 Cf. ibid.

Hipócrates, e de Crotona na Sicília. Deste modo, a prática médica influenciou não somente Sócrates, mas também os Sofistas e, mais tarde, Platão e Aristóteles. O desenvolvimento da medicina grega, em contraste com as especulações cosmológicas da Costa Jônica, dava ênfase a um tratamento empírico, anatômico e fisiológico do corpo humano. Encontra-se, pois, nesta nova concepção, uma das origens da noção de "natureza humana" que tanto irá marcar o próprio desenvolvimento da filosofia com relação ao homem, ou ao *anthropos*.[75]

O século V é, portanto, um século rico, tanto do ponto de vista filosófico, quanto do ponto de vista científico e cultural em geral. A ênfase de Sócrates é, no entanto, colocada sobre a questão do conhecimento e, mais precisamente, do conhecimento do homem nos seus aspectos psicológicos (relativamente à alma, no sentido grego do termo), éticos e, em suma, antropológicos. Note-se, contudo, que foi também durante este período que se desenvolveu o chamado movimento sofístico que tantos embates e tensões provocou no confronto com o pensamento socrático.

## 3.5 O MOVIMENTO SOFÍSTICO

Na verdade, não se podem compreender nem Sócrates nem Platão nem, posteriormente, Aristóteles sem aquele movimento de pensadores da retórica, da moral, da política, da educação e da teoria do conhecimento que, sob o nome de Sofistas, floresceu durante a segunda metade do século V a.C. Os Sofistas atuaram em Atenas e em outras partes da Grécia. Trata-se de um movimento multiforme, pois a própria significação do termo "sofista" não encontra consenso entre os historiadores da filosofia. Uma das razões para esta indefinição estaria no fato de ter a maioria de seus escritos desaparecido, de sorte que as únicas fontes e informações de que hoje dispomos derivam principalmente de fragmentos e testemunhas hostis ou abertamente inimigas dos sofistas. Platão e Aristóteles são as duas testemunhas mais importantes do pensamento sofístico.

Enumeram-se cerca de vinte e seis sofistas, dos quais somente alguns receberam uma maior atenção por parte dos estudiosos: Protágoras de Abdera, na Trácia, (c. 490–c. 421), Górgias de Leontini, na Sicília, (c. 485–c. 375), Pródico de Ceos, nas ilhas Cíclades, (c. 460–após 399), Hípias de

[75] Cf. ibid.

Élis, no Peloponeso, (contemporâneo de Pródico, segundo Platão) e Antifonte (c. 470–c. 411). Protágoras é considerado o fundador do movimento sofístico e dele possuímos esta afirmação, que Platão coloca na boca de Sócrates, no *Teeteto* (152a): "O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são, porque são, e daquelas que não são, porque não são". Esta declaração desencadeou toda uma discussão em torno da sensação como critério para o conhecimento, mas um conhecimento que é essencialmente relativo, pois ele parte, justamente, da sensação de cada um ou do modo como cada um percebe a realidade. É, pois, esta crítica que o próprio Sócrates irá fazer a Protágoras no *Teeteto*. Já no diálogo intitulado *Protágoras*, Platão colocara em confronto Sócrates e Protágoras numa reunião em que estavam presentes outros sofistas.

Outro nome importante do movimento sofístico é Trasímaco de Calcedônia, na Bitínia, conhecido em Atenas como um mestre de retórica e tornado célebre pela discussão travada com Sócrates no Livro I da *República*. Fala-se também de Eutidemo e de Dionisodoro, interlocutores de Sócrates no *Eutidemo*. Existem ainda Crítias, de Atenas, tio de Platão e personagem do diálogo homônimo; Cálicles, introduzido no *Górgias* para contra-atacar, entre outras, a doutrina segundo a qual haveria uma distinção *natural* entre o certo e o errado, o bem e o mal. Efetivamente, a distinção entre *physis* (natureza) e *nomos* (lei, norma) é uma das principais inovações que caracterizam o movimento sofístico, porquanto, de maneira geral, este movimento tendia a valorizar o papel do *nomos* como norma reveladora da capacidade humana de construir sua própria cultura e sua própria história. Acrescente-se ainda que este privilégio atribuído ao *nomos* serviu também como crítica sofística contra a moral e a religião tradicionais que divinizavam a *physis*. Com o passar do tempo, porém, esta mesma *physis* teria sido submetida a uma interpretação cada vez mais imanente e laicizada até tornar-se uma forma de instinto ou de impulsão elementar que resista ao caráter convencional das leis. É, pois, neste sentido que a consideram, a partir de suas próprias perspectivas, Hípias no *Protágoras*, Cálicles no *Górgias*, Trasímaco e Glauco respectivamente nos Livros I e II da *República*. Na verdade, os sofistas lançavam suas críticas a toda instituição, toda convenção, toda norma e todo dogma filosófico, o que significa que eram de caráter relativista suas concepções no que dizia respeito à moral, à cultura e à teoria do conhecimento em geral. Assim, as noções morais de bem e mal, de justo e injusto, de verdadeiro e falso, de aparente e real perdem seu status de validade universal.

Mas em que consiste a moral sofística? Era ela uma moral sobremodo utilitária, cujas características principais se deixam resumir assim: 1) a busca do *útil,* tanto para os indivíduos quanto para a *pólis,* era o único critério capaz de guiar racionalmente a ação humana; 2) o ato moral era determinado pelas circunstâncias que lhe deram origem e pelas vantagens que dele poderiam redundar para os indivíduos em particular e para a *pólis* em geral. Consequentemente, a educação e o ensino se desdobravam em vista de um objetivo *útil* e determinado e não, ao contrário do que pensava Sócrates, como uma tentativa teórica de apreender a essência última das coisas. Era igualmente nesta perspectiva que os Sofistas ensinavam as virtudes, concebidas por eles não mais como qualidades inerentes ao sujeito e transmitidas hereditariamente, mas como práticas que se podiam adquirir pelo aprendizado e o treinamento. Por isso exigiam dos discípulos uma compensação pecuniária, pois eram educadores profissionais e enaltecidos como "mestres da virtude". Daí também, em contrapartida, as críticas e os ataques que, sem cessar, lhes dirigiam os filósofos – principalmente Sócrates, Platão e Aristóteles – que se mostravam como defensores de uma educação baseada na ordem hierárquica, na aristocracia e na tradição. Ajunte-se ainda que, movidos talvez por um ideal pan-helênico ou cosmopolítico, os sofistas não se sentiam vinculados a nenhum lugar em particular, mas costumavam deambular de cidade em cidade exprimindo, deste modo, o caráter *utilitarista* e relativista daquilo que concebiam como sendo o ensinamento, a cultura e a ética de cada povo.[76]

Tudo isto – sugere Rogério Miranda de Almeida – suscita a questão de saber se os Sofistas podem ser considerados filósofos na acepção grega, ou clássica, do termo. Com efeito, se se julgar a partir de um ponto de vista platônico-aristotélico, para o qual o filósofo é aquele que, movendo-se no campo da intuição e/ou da dedução, procura descobrir as primeiras causas, os princípios e o fundamento último de todas as coisas, o sofista não poderá enquadrar-se na categoria de "filósofo". Deve-se, porém, salientar que as definições do sofista que a tradição filosófica assimilou e definitivamente incorporou foram principalmente aquelas derivadas dos textos de Platão e de Aristóteles. Platão coloca os Sofistas em nítida oposição a Sócrates, descrevendo-os com palavras nitidamente depreciativas. Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas* e na *Metafísica*, se refere à arte sofística como uma arte que parece ser uma sabedoria, mas na realidade não o é. O sofista é, portanto,

---

[76] Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 31-34.

apresentado por Platão e Aristóteles como um instrutor que recebe honorários por meio de um artifício de linguagem, uma linguagem que ele tenta dar as aparências de uma verdadeira e autêntica ciência. Não menos depreciativa é a definição que dá Platão, pela boca do Estrangeiro, do papel que exerce o sofista. Isto aparece logo no início do diálogo homônimo, *O Sofista*. Assim, conclui Almeida:

> Neste diálogo, o sofista é descrito como um caçador ou um amante que não hesita em aliciar a presa com presentes e regalos; ele é também aquele que, para garantir o seu salário e a sua subsistência, profere conferências que primam pela graça, o picante e o gozo da verbosidade e da bajulação; ele é enfim o pedagogo que, ao fazer da virtude o objeto e o núcleo de seu ensinamento, reclama um pagamento que esteja à altura de seu esforço de persuasão.[77]

Efetivamente, costuma-se associar ao qualificativo "sofistas" a conotação pejorativa que lhe atribuiu a filosofia platônica. Antes, porém, de se tornarem os adversários explícitos de Platão, que condena a sua "aparência de saber" e as suas tentativas de fazerem passar por essência aquilo que é meramente aparência, os sofistas eram pensadores itinerantes que, mediante uma retribuição monetária, se comprometiam em ministrar seu saber. Originalmente, a palavra em grego *sophós* significa "sábio" e somente depois ela recebeu a conotação depreciativa que até hoje a caracteriza. Deve-se, no entanto, ter presente a importância deste movimento, na medida em que ele exprime, ou antecipa, a figura do ensino moderno. Os Sofistas foram, de fato, os primeiros pedagogos e intelectuais que correspondem, mais ou menos, àquilo que atualmente chamamos de "profissionais liberais".

No início desta seção foi avançado que não se podem compreender nem Sócrates nem Platão nem, posteriormente, Aristóteles sem esse movimento de pensadores da retórica, da moral, da política, da educação e da teoria do conhecimento que, sob o nome de Sofistas, floresceu durante a segunda metade do século V a.C. Mas se as coisas se apresentam assim, convém agora analisar os principais elementos daquelas filosofias que constituem o apogeu do pensamento grego, isto é, as filosofias de Platão e Aristóteles.

---

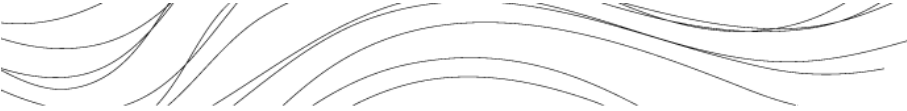
[77] Ibid., p. 35.

## REFERÊNCIAS

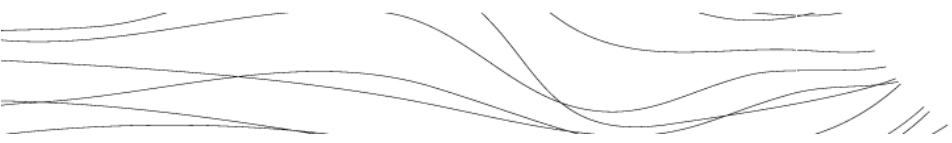
ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990.

VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

# UNIDADE 04 – O ÁPICE DA FILOSOFIA GREGA: PLATÃO E ARISTÓTELES

# 04

**Objetivo da unidade:** conhecer o ápice que atingiu a filosofia grega no pensamento de Platão e Aristóteles.

**Conteúdos da unidade:**

1) Platão: Introdução à sua vida e aos seus diálogos.
2) Platão: o conhecimento, a reminiscência, a dialética e a imortalidade da alma.
3) A antropologia e a ética platônicas.
4) Aristóteles: Vida, escritos e a Metafísica.
5) A antropologia e a ética aristotélicas.

## A filosofia no período clássico grego: séculos V–IV a.C.

Conforme foi indicado na Unidade 1, seção 1, o período arcaico grego começa por volta de 800 ou 750 a.C. e vai até cerca de 500 a.C. Foi o período a partir do qual a geografia política da península grega e da costa grega da Ásia Menor, atual Turquia, se configurou e se fixou até o início das Guerras Médicas, que duraram de 490 a 479 a.C. Com relação ao período clássico, ele compreende os séculos quinto e quarto e foi marcado pela independência das cidades-estados e pelo florescimento das maiores realizações culturais de toda a história grega. Do ponto de vista filosófico, este período termina com Aristóteles (384–322 a.C.). Culturalmente, é considerado o período mais rico da civilização helênica, durante o qual ressalta o século V, chamado o "século de Péricles". Mas este esplendor pressupõe toda uma construção que, paulatinamente, nele desembocou.

Com efeito, após ter sido inicialmente dirigida pelos Eupátridas, Atenas foi reorganizada pela reforma social e política que lhe impusera Sólon depois de sua ascensão ao poder em 594. Por sua vez, a reforma de Sólon foi continuada por Pisístrato, tirano de 560 a 527, que é considerado o verdadeiro fundador da grandeza de Atenas e o precursor dos estrategos imperialistas do século V. Pisístrato dotou Atenas de seus primeiros grandes monumentos e desenvolveu as festas religiosas das panateneias e das dionisíacas, foi ele também que estimulou o comércio, favoreceu aos pequenos agricultores e, externamente, arquitetou e fomentou o poderio marítimo da Ática. Com Clístenes, cujo governo ocorreu durante a segunda metade do século VI, assiste-se à democratização das instituições atenienses. Mas é com Péricles (c. 495–429 a.C.) que se realizam a consolidação e o aprimoramento da democracia. Efetivamente, depois das guerras médicas, da vitória e da consequente expansão imperialista de Atenas, a *pólis* conhece um enriquecimento cultural nunca antes alcançado e jamais recuperado nos tempos posteriores. É, justamente, o famoso "século de Péricles", que viu surgirem os suntuosos monumentos da Acrópole, as esculturas de Fídias e as tragédias de Ésquilo e de Sófocles. Já as peças de Eurípedes, *Alceste*, por exemplo, estreiam a partir de 438 a.C. As *Bacantes* é encenada após 406 a.C., isto é, depois da morte do poeta.

Deve-se também relembrar que a ciência jônica fora introduzida em Atenas por Anaxágoras em torno de 480, ano em que nascera Eurípides. Supõe-se também a existência de numerosos indícios apontando para uma forte influência do pensador de Clazômenes nos fragmentos atribuídos ao autor de *Medéia*, que foi representada em 431 a.C. Convém, porém, destacar que Anaxágoras era estrangeiro, como eram também estrangeiros os sofistas Protágoras, Górgias e aqueles pensadores denominados "fisiólogos" que, em Atenas, deveriam encontrar admiração e, também, hostilidade. Podem-se, pois, melhor compreender as deduções céticas que já bem cedo começaram a surgir das contradições inerentes ao encontro, ou ao embate, das filosofias da natureza e das especulações lógicas e epistemológicas da outra vertente do saber. É também a partir destas correntes e contracorrentes do pensamento que se pode melhor entender a originalidade de Platão e de Aristóteles. Com efeito, tanto Platão quanto Aristóteles tiveram de criar suas próprias filosofias a partir e através do emaranhado de doutrinas, tendências e influências que se vinham desenvolvendo desde as primeiras produções da mitologia, da ciência e da sabedoria trágica. Não menos importantes são também a presença e o papel que tiveram os Sofistas na formação e nas

diferenças que se notam nas filosofias platônica e aristotélica.[78] Mas em que consiste, em primeiro lugar, a filosofia de Platão?

## 4.1 PLATÃO: INTRODUÇÃO À SUA VIDA E AOS SEUS DIÁLOGOS

Platão nasceu em Atenas em 427 a.C. e morreu na mesma cidade em 348/347 a.C. Do pouco que conhecemos da sua vida é extraído das cartas que se lhe atribuem, da obra de Diógenes Laércio e de outras informações derivadas da tradição.[79] Em 399 a. C., depois da execução de seu mestre, Sócrates, Platão, juntamente com outros pensadores socráticos, se dirigiu para Mégara. Em 387 a.C., ele visitou a Itália meridional, onde foi hóspede de Dionísio I de Siracusa. Em 367 e 361 a.C., voltou a Siracusa, onde reinava então Dionísio II. As relações com estes dois tiranos foram muito tensas e os seus intentos de realizarem um projeto político que transformasse o regime tirânico de Siracusa numa monarquia esclarecida com base no ideal político, expresso na *República*, faliram completamente. Logo depois de retornar da primeira viagem à Itália, Platão fundou em Atenas a Academia, que atraiu as maiores inteligências da época. Para lá convergiam não somente filósofos, mas também matemáticos, astrônomos e médicos. A finalidade da Academia de Platão era, entre outras, a de gerar futuros dirigentes e cidadãos para a *polis* que se baseassem no conhecimento do Bem, do Ser, e de tudo aquilo que diz respeito às potencialidades do ser humano. Esta é a razão pela qual o pensamento platônico suscita questões e explorações de ordem antropológica, ética, psicológica, política, teológica etc. Além das cartas que se lhe atribuem, das quais a *Carta 7* é considerada um documento autêntico, Platão deixou seu pensamento expresso em diálogos que, já desde a antiguidade, passaram por classificações diferentes.

Elencamos a seguir os diálogos tidos como autênticos e que representam a filosofia de Platão a partir das transformações pelas quais ela passou em diferentes épocas:

---

[78] Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 28-31.
[79] Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988, Livro III.

**Primeiros Diálogos ou Diálogos Socráticos** (Depois da morte de Sócrates, 399, ou seja, durante a primeira viagem, que durou cerca de doze anos):

*Apologia de Sócrates* (Gênero ético), *Críton* (Sobre o dever), *Eutifro* (Sobre o santo, ou a piedade), *Cármides* (Sobre a temperança), *Alcibíades* (Sobre a natureza humana), *Laques* (Sobre a coragem), *Lísias* (Sobre a amizade), *Hípias maior* (Sobre o belo), *Hípias menor* (Sobre a mentira), *Íon* (Sobre a Ilíada), *Protágoras* (Sobre os Sofistas), *Mênon* (Sobre a virtude), *Eutidemo* (Sobre a heurística).

**Diálogos de Transição** (Depois da fundação da Academia em 387):

*Górgias* (Sobre a retórica), *Fédon* (Sobre a alma), *A República* (Sobre a justiça), *O Banquete* (Sobre o amor), *Crátilo* (Sobre a natureza dos nomes), *Fedro* (Sobre o belo).

**Terceiro e Último Período**:

*Teeteto* (Sobre a teoria do conhecimento), *O Sofista* (Sobre o ser), *Parmênides* (Sobre as ideias), *O Político* (Sobre a realeza), *Filebo* (Sobre o prazer), *Timeu* (Sobre a natureza), *Crítias* (Sobre a Atlântida), *As Leis* (Sobre a legislação).

Esta divisão dos períodos pelos quais passou a filosofia de Platão nos ajudam a compreender a presença e influência de Sócrates na própria evolução do discípulo. Assim, um é o Sócrates dos primeiros diálogos, os chamados "diálogos socráticos", onde Sócrates introduz o seu método dialético que, através de perguntas e respostas, estimula principalmente as mentes jovens a buscarem a conhecer-se a si mesmas, a promoverem a autonomia do intelecto e a colocar-se acima de todo vínculo político partidário. É o que se pode denominar o "período epistemológico" de Platão, aquele cuja ênfase é posta no conhecimento e na apreensão da essência das coisas e da alma humana.

Conforme já dissemos, após a execução de seu mestre (399 a.C.) e a desilusão com a política que agora dominava a derrotada potência econômica e cultural, Atenas, Platão empreende uma viagem pelo sul da Itália que durou cerca de doze anos e que lhe serviu para adquirir novos conhecimentos e ampliar os que já possuía. É, pois, o segundo período platônico, que é caracterizado por um maior domínio da arte dramático-literária e por uma reflexão desenvolvida mais explicitamente através de argumentos e raciocínios lógicos. Assim, após o seu retorno a Atenas e a fundação da Academia (387), o filósofo tinha de confrontar-se com dois potentes

inimigos: de um lado, os sofistas e a sua arte da persuasão, e, de outro, Isócrates e a sua escola de retórica. Esta é a razão pela qual, além de refinar a arte da lógica, Platão intensifica ainda mais o uso da dialética como um meio capaz de fazer aceder à consciência o conhecimento que jaz adormecido na mente humana. É também durante este período que o filósofo aprofunda as intuições em torno da doutrina da reminiscência e da teoria das ideias, ou das formas inteligíveis. Nota-se também, se não um distanciamento, mas uma maior autonomia com relação ao pensamento de Sócrates. Tudo isto leva a designar este período sob a expressão: "período lógico-dialético".

No seu terceiro e último período, assiste-se a um gradual eclipsar-se da presença de Sócrates nos diálogos. Sócrates não é mais a figura central e preponderante nas discussões. Assiste-se também a um deslocamento de acento, no sentido de uma intensificação e um aprofundamento, para uma problemática que se revelará central em toda a filosofia de Platão, a saber, os conceitos e as noções de *intermediário* (*metaxy*), de *participação* (*méthexis*), de *entre-dois* (*mésos*), de *mistura*, *misto* (*míxis*, *méikton*) e de *vínculo* (*desmós*). Se esta problemática já se fazia presente, de maneira implícita ou explícita, na primeira e na segunda fases de sua produção filosófica, neste terceiro e último período ela se tornará fundamental. Platão se empenha agora em relevar a dinâmica da ligação, da inclusão e da passagem entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre a esfera da ignorância e a do conhecimento, da aparência e da essência, da filosofia e da sofística, do diferente e do mesmo, do movimento e do repouso, do uno e do múltiplo, do tempo e da eternidade. Daí poder-se denominar este terceiro e último período: "período dialético-metafísico".

Efetivamente, nesta tentativa de apreender ou, mais exatamente, de fazer ressaltar o *meio* que se *inter-põe* entre o que *é* e o que *não é*, Platão subtiliza ao extremo a arte de desenvolver suas intuições pelo método dialético. À diferença, pois, dos primeiros diálogos, onde eram predominantes a presença e a influência do mestre, verifica-se já na segunda fase e, principalmente, neste último período, um gradual esvanecer-se da participação de Sócrates, sobretudo no *Timeu*, onde se veem tão somente algumas intervenções esporádicas de sua parte. Na verdade, trata-se aqui mais de um monólogo ou de um "discurso" de Timeu do que propriamente um diálogo. Com relação às *Leis*, Sócrates não mais aparecerá como personagem. Por conseguinte, à medida que Platão marca a sua independência com relação ao mestre, nota-se também um aprofundamento,

uma ampliação e uma maior acuidade na arte de racionar e fazer vir à luz as suas descobertas. Isto se evidencia, portanto, na sua própria teoria do conhecimento e no seu método fundamental, que é a dialética.

## 4.2 PLATÃO: O CONHECIMENTO, A REMINISCÊNCIA, A DIALÉTICA E A IMORTALIDADE DA ALMA

A questão do conhecimento em Platão está essencialmente ligada ao seu método fundamental, a dialética. Por conseguinte, levando-se em conta que a dialética platônica é aquele movimento que, pela linguagem e pela interrogação da natureza das coisas, se desenrola como uma marcha ascendente na tentativa de contemplar o Logos universal, pode-se afirmar que, para o filósofo, o conhecimento se vincula também, e de maneira essencial, ao mundo inteligível.

Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri, vamos encontrar no *Ménon* a primeira resposta ao problema do conhecimento em Platão. Platão começa este diálogo com o paradoxo da possibilidade ou não possibilidade de se aprender algo. A questão era colocada assim pelos Sofistas: é impossível investigar e conhecer aquilo que ainda não se conhece, pois, mesmo se, durante a investigação, o sujeito se deparasse com aquilo que buscava, seria impossível identificá-lo, porquanto ele não o reconheceria. Em contrapartida, é impossível investigar aquilo que já se conhece, justamente porque o objeto da investigação já é conhecido. Para superar este impasse, Platão introduz a teoria da reminiscência, com a qual ele se tornou familiar durante as suas viagens pela Itália meridional, onde conheceu as doutrinas derivadas do pitagorismo e do orfismo. Trata-se, na verdade, da memória da alma, ou seja, da lembrança que a alma traz consigo a priori daquilo que ela contemplou no além, mas que se esqueceu. Compete, pois, ao filósofo fazer com que, pela dialética e pela reminiscência, a alma traga à tona aquilo que estava adormecido no seu interior. Consequentemente, não se trata propriamente de um conhecimento, mas antes de um *re-conhecimento* daquilo que o sujeito já sabia, mas não sabia que sabia.

O *Ménon* apresenta, pois, esta doutrina sob uma dupla forma: uma de caráter mítico-religioso e outra de caráter dialético. A primeira reenvia às doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais a alma é eterna e imortal. Ela vivia numa espécie de estado de bem-aventurança do qual ela caiu e ao qual ela tenta retornar, mas, para fazê-lo, deve passar por várias purificações,

viajando, ou transmigrando, de corpo em corpo. É o que depois foi chamado de doutrina da metempsicose e da metensomatose. Isto quer dizer que a alma viu e conheceu toda a realidade do além e do aquém e é esta realidade que, agora, ela deve extrair de si mesma ou, numa palavra, recordar-se. Em seguida, porém, Platão emprega aquele método que se tornará conhecido como "maiêutica", ou seja, dar à luz o saber. Interrogando, pois, um escravo totalmente ignorante em geometria, Sócrates, pela dialética de perguntas e respostas, o induz a tirar as conclusões mais complexas que encerra esta ciência. Consequentemente, o saber residia nele desde sempre, mas estava adormecido. Faltava, pois, o filósofo fazê-lo reconhecer, pela dialética, aquilo que ele já conhecia.[80]

No *Fédon*, diz Reale/Antiseri, Platão apresentará uma nova confirmação da reminiscência valendo-se, desta vez, de argumentos matemáticos. A argumentação se baseia no seguinte: com os sentidos, constatamos ou percebemos a existência de coisas iguais e designais; com uma reflexão atenta, porém, verificamos que estes dados não correspondem exatamente com as noções que *já* possuímos. Nenhuma coisa sensível é absolutamente, por exemplo, quadrada ou circular. O que nos leva a concluir que, em nós e a priori, já se encontram estes conceitos, estas essências, ou aquilo que, na *República*, Platão chamará de ideias e, nos diálogos posteriores, de formas ou paradigmas. "Entretanto – ajuntam os autores – *esse algo* a mais não pode provir de dentro de nós como criação do sujeito pensante, pois o sujeito pensante não 'cria' esse *algo mais*, apenas o 'encontra' e o 'descobre'; ele, ao contrário, se impõe ao sujeito objetivamente de forma absoluta, independente de qualquer poder do sujeito".[81]

Por conseguinte, uma coisa é aquilo que percebem os sentidos, outra coisa, porém, é aquilo que a alma, pelo exercício da introspecção, da autorreflexão ou, como dirá mais tarde Platão, pela "conversação da alma consigo mesma", encontra em si própria o conhecimento da essência das coisas que procurava conhecer: a essência da grandeza, da pequenez, do bom, do igual, do justo, do belo etc. Estes conceitos de belo, justo, bom, santo etc. – conceitos de caráter ético e estético – se encontram, portanto, no próprio sujeito, na própria alma. Não se deve, contudo, desconsiderar os

---

[80] REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 146.
[81] Ibid., p. 147. Itálicos dos autores.

sentidos, pelo contrário. Platão pressupõe, igualmente no *Fédon*, a sensação como a condição para que a alma *reconheça* aquilo que já traz dentro de si. Assim, pondera Sócrates: "Como quer que seja, seguramente são as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do Igual, como o de que elas são deficientes relativamente a este".[82] Em seguida, para reforçar seu raciocínio, o filósofo ajunta: "Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível *comparar* com esta realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que, no entanto, lhe são inferiores!"[83]

Se, pois, no *Fédon* Platão já havia introduzido, de maneira implícita, a teoria das ideias e, de modo explícito, a doutrina da imortalidade da alma, nos diálogos posteriores, tais como *A República*, *O Banquete* e o *Fedro*, as suas intuições tenderão cada vez mais a se ampliar e se aprofundar. Nos diálogos do terceiro e último período, esta tendência se intensifica ainda mais. Assim, no *Teeteto*, Platão retoma, reinterpreta e aprofunda a teoria do conhecimento dando ênfase, por exemplo, à sensibilidade, mas também ao papel da alma como faculdade responsável pela unificação das sensações. No *Filebo*, é a questão do prazer e do desprazer que é analisada a partir da dialética da "boa mistura" que o filósofo sabe efetuar. Trata-se dos prazeres puros, dos prazeres impuros e dos prazeres mistos.

Com relação à reminiscência e, consequentemente, à imortalidade da alma, Reale/Antiseri esclarecem: "A reminiscência supõe estruturalmente uma marca impressa na alma pela Ideia, uma 'visão' metafísica originária do mundo das Ideias, que sempre permanece, embora velada, na alma de cada um de nós. Platão sempre manteve essa doutrina e sobre ela ele insistiu, tanto no *Fedro* quanto no tardio *Timeu*".[84] Daí também poder-se dizer que nenhuma doutrina em Platão é isolada, porquanto elas se supõem e se entrelaçam. Assim, a teoria do conhecimento – que se desdobra através do método dialético, com perguntas e respostas na tentativa de apreender a essência das coisas – reenvia à doutrina da reminiscência e, consequentemente, àquela da imortalidade da alma. São, portanto, temas

---

[82] PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 75a.
[83] Ibid., 75b. Itálicos nossos.
[84] REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I, op. cit., p. 148.

que, necessariamente, se desenvolvem também nos planos antropológico e ético e que implicam igualmente toda uma tradição que precedeu o próprio Platão, inclusive a tradição do período arcaico e, principalmente, a tradição pré-socrática e as tradições socrática e sofística.

## 4.3 A ANTROPOLOGIA E A ÉTICA PLATÔNICAS

Efetivamente, para a antropologia e a ética platônicas convergem várias tradições: a tradição pré-socrática do homem, juntamente com o conceito do *kósmos*; a tradição sofística do homem como um ser de cultura, de educação e de moral, uma moral, contudo, centrada sobre as convenções e a vida política; finalmente, a tradição socrática do "homem interior" e da "alma" (*psyché*) na sua divisão tripartite. Com relação especificamente à antropologia platônica, Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma: "A influência do platonismo é, provavelmente, a mais poderosa que se exerceu sobre a concepção clássica do homem, e até hoje a imagem do homem em nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos".[85]

Essa antropologia aponta para uma realidade transcendente, que é a realidade das Ideias, para qual o homem se ordena a partir de sua aspiração fundamental de transcender o próprio mundo da sensibilidade. Essa concepção básica de Platão se exprime, segundo Lima Vaz, por uma polaridade cuja tensão se desenrola nos diálogos que anunciam a maturidade do pensamento e da escrita do filósofo. Assim, a ideia do homem aparece caracterizada e dominada, nos diálogos do ciclo da morte de Sócrates (*Apologia, Críton*, *Ménon*, *Fédon*), pelo conceito do *Logos*. É bem verdade que a teoria da Ideias será explicitamente introduzida e desenvolvida na *República*, mas já no *Ménon* ela é anunciada, de maneira implícita, no contexto da doutrina da reminiscência e da imortalidade da alma. No *Fédon*, também implicitamente, ela será ampliada juntamente com a questão da origem e do destino da alma, que se expressa no mito da preexistência e, portanto, da imortalidade. Dominam assim essas análises os temas da reminiscência e o da purificação da alma. A propósito deste último, diz Sócrates:

---

[85] VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 35.

> Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição (o orfismo)? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam?[86]

Como se pode constatar, a concepção do homem que apresenta Platão no *Fédon* manifesta claramente uma tensão e uma aberta hostilidade entre o corpo e a alma: a alma é vista como sendo superior ao corpo, tendo uma vida independente e autônoma na sua aspiração a purificar-se e, assim, depois da separação do corpo, viajar para o além e, deste modo, juntar-se aos deuses e aos seus entes queridos. É o que em prisão, e de maneira enfática, Sócrates explica aos seus discípulos antes de tomar o *phármakon* (veneno) no final do dia:

> Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos deuses, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisa à qual eu me dedique com todas as minhas energias, será essa![87]

Essas declarações deixam, pois, ressaltar as mais polêmicas implicações e as mais controversas consequências nos planos ético e antropológico. No plano ético, trata-se da depreciação do corpo e, portanto, do mundo da sensibilidade; no plano antropológico, faz-se relevar uma dicotomia e, portanto, uma luta ou um conflito no interior do próprio homem.

Todavia, a ideia do homem é também pensada na perspectiva da experiência fundamental de Eros, ou do amor, na sua impulsão básica de união, de expansão, de separação, reunificação e multiplicação. Trata-se da pulsão radical da natureza que, no *Banquete*, faz manifestar-se a dimensão do corpo e da beleza corporal e, paradoxalmente, leva o homem à ascensão da contemplação intelectual e extática do Belo em si. Eros representa, portanto, uma dupla e ambígua força: faz o homem desdobrar todas as potencialidades de seu corpo e de sua alma para a contemplação do Belo e,

---

[86] PLATÃO. *Fédon*., op. cit., 67c–d.
[87] Ibid., 63b–c.

simultaneamente, fá-lo conformar-se às leis, às normas e aos costumes da *pólis*. Assim, segundo Rogério Miranda de Almeida:

> Eros é aquele que suscita o mais ardente, o mais potente e o mais voluptuoso dos desejos e, ao mesmo tempo, aquele que o faz dobrar-se e conformar-se aos padrões éticos da reta medida que a *polis* exige e espera de todo cidadão. Em outros termos, o amor, o desejo e a volúpia se confundem, se identificam – *devem* identificar-se – com a temperança e a lei mesma de que, segundo Agatão, eles são princípios e fatores essenciais.[88]

Na perspectiva de Lima Vaz, a divisão tripartite da alma na *República* (IV, 436a–441c) que ordena o elemento racional, o irascível e o concupiscível, segundo a justiça, mostra concomitantemente que cada um destes elementos é regido por sua própria virtude, isto é, pela sabedoria, ou prudência, pela coragem, ou fortaleza, e pela moderação, ou temperança. Esta divisão, observa Lima Vaz, pode ser considerada uma transposição ao plano da educação (*paideia*) do indivíduo para a vida política justa. Ela pode igualmente estar relacionada com a polaridade entre o *Logos* e o *Eros*, polaridade esta que se torna unificada na perspectiva da contemplação das ideias do Belo e do Bem. Deste modo, acrescenta Lima Vaz: "A primeira parte da *República* (Livros II–IV) anuncia assim a reinstauração platônica do lugar do homem no *kósmos* e na *polis*, ameaçado pela crise de Atenas e pela crítica sofística e que o *Timeu* e as *Leis* irão assentar em verdadeiro fundamento, a ciência das Ideias".[89] Curiosamente, no final da *República* (Livro X, 614b–621d), aparece o mito de Er que, num grandioso cenário, rico de símbolos e significações, vem mostrar a dimensão soteriológica da antropologia platônica, onde ressaltam mais uma vez a doutrina da reminiscência, a doutrina da retribuição, e onde, consequentemente, se exprime a ideia socrática da responsabilidade pessoal que aponta para a vitória final da liberdade sobre o destino.[90]

A parte antropológica do *Timeu* (69c ss.) tem sido posta em relevo pela crítica mais recente como um corretivo ao chamado "dualismo platônico". Nesta parte do diálogo é descrita detalhadamente a estrutura do

---

[88] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos*: *A vida*, *a morte*, *o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 151. Itálicos do autor.
[89] VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*, op. cit., p. 37.
[90] Cf. ibid.

corpo humano, as relações do corpo com a alma, as doenças etc. Ademais, o homem é nesta passagem interpretado, à diferença do que foi desenvolvido no *Fédon*, a partir do ponto de vista da conjunção da alma e do corpo. Existe aí também um finalismo do inteligível que se manifesta na direção da alma racional que põe em equilíbrio os movimentos interiores do próprio corpo.

No que concerne ao chamado "dualismo platônico", Lima Vaz tece algumas considerações que são, ao mesmo tempo, uma espécie de resumo, ou de síntese, da evolução do pensamento platônico no que diz respeito ao homem, tanto a nível ético quanto, especificamente, a nível antropológico. Assim, pondera o estudioso:

> O lugar-comum que faz de Platão um "dualista" típico em sua concepção do homem não parece respeitar a complexidade de motivos do pensamento antropológico platônico. Na verdade, esses motivos se entrelaçam numa visão do homem de surpreendente riqueza, na qual as situações concretas, em cujo contexto nascem e se desenvolvem os grandes Diálogos, provocam o aparecimento dos temas que sucessivamente dominam a visão platônica do homem: o tema do *logos* verdadeiro, da imortalidade e do destino nos diálogos do ciclo da morte de Sócrates; o tema da educação do indivíduo para a justiça em si mesmo e na cidade, na *República*; o tema do desejo amoroso ou *eros* e do movimento imanente à "alma" no *Banquete* e no *Fedro*; o tema do homem na ordem do universo no *Timeu* e no X livro das *Leis*; enfim, o tema da relação do homem com o divino que se sobrepõe a todos os outros e permanece, do *Fédon* às *Leis*, como o motivo fundamental da antropologia platônica.[91]

Como se pode deduzir, as descobertas de Platão e o desenvolvimento de seu pensamento não podem ser concebidos sem toda uma tradição filosófico-mítico-cultural que o precedera. É também neste sentido que devem ser considerados a gênese e o desenvolvimento da filosofia de Aristóteles, discípulo de Platão, embora o seu método fundamental seja o método indutivo e empírico, que diverge daquele do mestre, que era baseado na dedução e no a priori do conhecimento.

[91] Cf. ibid., p. 37-38.

## 4.4 ARISTÓTELES: VIDA, ESCRITOS E A METAFÍSICA

Aristóteles nasceu 384 a.C., em Estagira, antiga cidade que fazia fronteira com a Macedônia, no nordeste da Grécia. Ele morreu em 322 a.C., em Cálcis, na ilha de Eubeia. Aos dezessete anos de idade entrou para a Academia de Platão, onde permaneceu por cerca de vinte anos, até a morte do mestre. Em seguida, permaneceu alguns anos em Naxos, em Mitilene, na ilha de Lesbos e em Pela, sede da corte macedônica, onde foi preceptor do jovem Alexandre Magno até a sua ascensão ao trono. De retorno a Atenas em 335 a.C., Aristóteles fundou a sua escola no Liceu, jardim dedicado a Apolo. Este lugar ficou também famoso por ser dotado de um passeio, em grego, *peripato*, donde a expressão: Escola Peripatética. Em 223 a.C., com a morte de Alexandre Magno, o filósofo deixou Atenas para pôr-se ao abrigo de uma revolta antimacedônica, refugiando-se assim em Cálcis, na ilha de Eubeia, onde faleceu no ano seguinte.

Aristóteles escreveu obras destinadas à publicação, denominadas *escritos exotéricos*, que se perderam. Trata-se dos diálogos: *Eudemo*, *Sobre a filosofia*, *Sobre a justiça*, e outros. Escreveu também uma exortação à filosofia, o *Protréptico*. Além destas obras, existem também os *escritos esotéricos*, que são tratados destinados aos seus alunos e que foram intitulados e editados por Andrônico de Rodes, no I século a.C. Há, portanto, o *Organon*, coleção de escritos de lógica, que compreendem: as *Categorias*, *Sobre a interpretação*, *Analíticos primeiros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos* e as *Refutações sofísticas*. Existem também: a *Física*, *Sobre o céu*, *Sobre a geração e a corrupção*, a *Meteorologia*, *Sobre a alma*, *Pequenos tratados naturais*, *História dos animais*, *Sobre as partes dos animais*, *Sobre a geração dos animais*, *Metafísica*, *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, *Grande ética*, *Política*, *Retórica*, *Poética*. Aristóteles compôs também uma coleção de constituições, das quais, no entanto, restou somente a *Constituição dos atenienses*.

Todos esses escritos marcaram de maneira profunda e definitiva a história do pensamento ocidental, porquanto eles abrangem os mais diferentes temas e as mais diversas áreas do saber. Para o nosso intento em particular, apresentaremos agora a concepção metafísica do filósofo e, na seção seguinte, as suas análises relativas aos planos antropológico e ético.

Aristóteles dividiu a ciência em três grandes ramos, a saber: 01) as **ciências teoréticas**, que buscam alcançar, pela *theoria* (contemplação), as

primeiras causas e os princípios das realidades do mundo sublunar; 02) as **ciências práticas**, que tratam do agir humano e dos meios de se alcançar a felicidade ou o Bem; 03) as **ciências poéticas ou produtivas**, que se assemelham mais à *téchne* e que, portanto, se voltam para o saber relativo à fabricação ou produção das coisas. O primado, no entanto, recai sobre as ciências teoréticas, na medida em que elas constituem a metafísica, a física, a psicologia e a matemática.[92] A rigor, as chamadas ciências poéticas ou produtivas não são propriamente ciências, mas um saber prático baseado na experiência e no particular. Trata-se mais exatamente de um saber fazer, de um saber produzir, e não de um indagar o "porquê" daquilo que se faz. A metafísica, porém, filosoficamente considerada, é a ciência por excelência, aquela que investiga as primeiras causas e os princípios de todas coisas. Essa é razão pela qual, no final do Primeiro Capítulo, Livro I, da *Metafísica*, Aristóteles define a filosofia nestes termos:

> A filosofia é por todos concebida como tendo por objeto as causas primeiras e os princípios; de maneira que, como acima se notou, o empírico parece ser mais sábio que o ente que unicamente possui uma sensação qualquer, o homem de arte (*artifex*, perito) mais do que os empíricos, o mestre-de-obras mais do que o operário, e as ciências teoréticas mais que as práticas. Que a filosofia seja a ciência de certas causas e de certos princípios é evidente.[93]

Como se pode inferir, trata-se aqui de um apanhado, ou de um resumo, daquilo que Aristóteles havia desenvolvido ao longo do Capítulo I. Com efeito, o filósofo descreve o saber partindo da sensação, passando pela memória e a experiência, da qual se origina a arte, ou a *téchne*. Estamos, porém, no plano do fazer *técnico*, que supõe a experiência do singular ou, mais exatamente, dos vários singulares que se articulam gerando um saber mais amplo. Todavia, o empírico continua no campo do particular, que não indaga pelas causas, mas simplesmente faz, opera, realiza. Assevera, efetivamente, o filósofo:

> Nós julgamos que há mais saber e conhecimento na arte (*téchne*) do que na experiência, e consideramos os homens de arte mais sábios que os empíricos,

---

[92] Cf. REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I, op. cit., p. 178-179.
[93] ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 213.

> visto a sabedoria acompanhar em todos, de preferência, o saber. Isto porque uns conhecem a causa, e os outros não. Com efeito, os empíricos sabem o "quê", mas não sabem o "porquê"; ao passo que os outros sabem o "porquê" e a causa.[94]

O conhecimento das causas pertence, pois, à ciência, isto é, à *episteme*. O arquiteto, por exemplo, ou o mestre-de-obras, deve conhecer a ciência geométrica e, portanto, a mensuração e as leis que regem as grandezas, o peso, o equilíbrio etc. Ele conhece as causas dentro do âmbito do seu saber, que é o *científico*. Por isso, para Aristóteles: "Os mestres-de-obras, em todas as coisas, são mais apreciáveis e sabem mais que os operários, pois conhecem as causas do que se faz, enquanto estes, à semelhança de certos seres inanimados, agem, mas sem saberem o que fazem".[95]

Decerto, Aristóteles não prescinde da sensação para atingir o conhecimento, pelo contrário, ele a pressupõe. Todavia, pondera o filósofo: "Não julgamos que qualquer das sensações constitua a ciência, embora elas constituam, sem dúvida, os conhecimentos mais seguros dos singulares. Mas não dizem o 'porquê' de coisa alguma, por exemplo, por que o fogo é quente, mas só que é quente".[96] Portanto, somente a ciência indaga do "porquê" das coisas e a ciência por excelência, isto é, a filosofia indaga das primeiras causas e dos princípios.

A *Metafísica* é constituída por quatorze livros. Convém também relembrar que este título não foi dado por Aristóteles, mas pelo editor de suas obras, Andrônico de Rodes, no I século a.C. Trata-se de uma obra compósita, que não obedece a uma sequência rigorosa de temas, pois eles costumam repetir-se ou entrelaçar-se uns com os outros à medida que a exposição avança. A questão, pois, que se costuma colocar é se esta ordem foi estabelecida pelo próprio Aristóteles, pelos seus alunos, ou pelo editor. Tudo indica que se trata principalmente de anotações de aulas que, depois, foram editadas e publicadas.

Praticamente tudo aquilo que diz respeito ao ser e às manifestações do ser é tratado ao longo desta obra. Por isso todos os livros que a compõem são de suma importância para se compreender a ciência do ser tal como Aristóteles a concebe. Elencamos, porém, a título de exemplo, somente

---

[94] Ibid., p. 212.
[95] Ibid.
[96] Ibid.

alguns livros. Assim, no Livro I, conforme foi mostrado acima (Primeiro Capitulo), Aristóteles estabelece a distinção dos saberes, ou das ciências, colocando a filosofia no topo de todo o saber, pois é ela a ciência por excelência. No Livro IV, ele retorna a esta questão na medida em que, mais uma vez, eleva a metafísica à ciência do ser enquanto ser. No livro V, ele analisa os conceitos de princípio, causa, elemento, natureza etc. O Livro VI trata da Filosofia Primeira, denominada também Teologia. O Livro IX trata da potência e do ato, do movimento e do repouso, do possível e do impossível etc. O Livro X analisa a essência do uno e do múltiplo. Finalmente, no Livro XIV, ele tece uma crítica aos princípios admitidos pelos pensadores platônicos.

Aristóteles, a exemplo de seu mestre, Platão, explorou quase todas as áreas do saber. Ademais, sendo filho de médico, e ele mesmo sendo considerado o "pai da biologia", foi imensa a sua produção neste domínio. Se o método de Platão era fundamentalmente o método a priori e dedutivo, Aristóteles pautará as suas pesquisas, principalmente, através do método indutivo e a posteriori. Consequentemente, é sobretudo a experiência que ele privilegia, embora as suas indagações metafísicas em torno do ser enquanto ser sejam bem mais complexas do que uma primeira leitura poderia supor. O mesmo se poderia também dizer com relação às suas análises relativas à antropologia e à ética. Em que, pois, consistem a antropologia e a ética aristotélicas?

## 4.5 A ANTROPOLOGIA E A ÉTICA ARISTOTÉLICAS

Para alguns estudiosos, a concepção antropológica aristotélica é o resultado de sua própria interpretação de três tradições que, de uma maneira ou de outra, o influenciaram. Trata-se da tradição jônica, cuja ênfase era colocada sobre a natureza, ou sobre a *physis*; da tradição socrática, na qual predominava um finalismo de tipo intelectualista e, finalmente, da tradição sofística, que acentuava a filosofia da cultura. Henrique Cláudio de Lima Vaz analisa essa convergência de tradições, destacando, porém, as heranças jônica e socrático-platônica:

> O centro da concepção aristotélica do homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*enteléchei*a) que lhe é imanente e, como forma ou *eidos*, é seu núcleo inteligível. Aristóteles transpõe assim para

> o horizonte da *physis* o *telos* ou o fim do ser e do agir do homem, que Platão situara no horizonte do mundo ideal. Na verdade, o homem tem bem assinalado seu lugar na estrutura hierárquica da *physis*, mas, por outro lado, fiel à inspiração platônica de suas origens, Aristóteles celebra também no homem a capacidade de passar além das fronteiras de seu lugar no mundo e elevar-se, pela *theoria*, à contemplação das realidades transcendentes e eternas.[97]

Na sua própria concepção, Aristóteles faz ressaltar vários pontos característicos da civilização da *polis* durante o período clássico e, ao mesmo tempo, daquele novo período que se anuncia e que será marcado pelas filosofias helenísticas, que são típicas do período justamente denominado "período helenístico". Temos, portanto:

a) Uma teoria da alma baseada na estrutura biopsíquica do homem e que reenvia a diversas procedências: o fisicismo jônico, a investigação empírica da tradição da medicina e o intelectualismo finalista oriundo da concepção socrático-platônica. Especificamente em Aristóteles, a alma (*psyché*) é apresentada como um princípio vital que tem, como no *Fedro* de Platão, a capacidade de mover-se por ela mesma. Ela é, pois, autônoma, na medida em que é dotada de uma *enérgeia*. Ademais, como todo ser vivo, o homem é composto de alma (*psyché*) e de corpo (*soma*). Trata-se de um composto essencial, em que um não pode existir sem o outro, cuja perfeição, porém, compete à alma. A alma é, deste modo, o ato completo, perfeito (*entelécheia*) do corpo.

b) Uma teoria do homem como *zoon logikón* (animal racional). À diferença dos outros animais, o homem se distingue pelo predicado da racionalidade. Na verdade, essa teoria já se encontrava, a partir de diferentes perspectivas, nas concepções sofística e socrático-platônica; cabe, pois, a Aristóteles, acentuar aqueles aspectos que conferem ao homem o predicado da transcendência. O homem é decerto um ser natural, mas, ao mesmo tempo, pela sua atividade racional, ele ultrapassa, transcende, a *physis*.

c) Uma teoria lógica que, ao incidir sobre os processos formais do conhecimento, incide também sobre a concepção do homem como um "animal racional". Isto é de suma importância, na medida em que os processos formais do conhecimento, ou seja, a razão, não somente exprimem

---

[97] VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*, op. cit., p. 39. Itálicos do autor.

uma concepção da estrutura do homem, mas também apontam para o seu agir moral na *polis*. Assim, pondera Lima Vaz:

> Ao codificar a *forma* do pensamento (teórico e prático), Aristóteles assegura ao predicado da racionalidade, próprio do homem, os instrumentos poderosos e decisivos para que ele possa plasmar seu mundo segundo as exigências da razão, ou seja, para que ele possa fazer da ciência o centro de seu universo simbólico, iniciativa que terá as mais profundas consequências em todo o desenvolvimento da civilização ocidental.[98]

d) Uma teoria que considera o homem como um ser ético-político. Aristóteles soube, de fato, captar a importância que tem, na *pólis*, o entrelaçamento entre a ética e a política. De resto, o homem político é, necessariamente, um homem ético, e vice-versa. Somente na *polis*, no convívio *político*, ele podia desenvolver e aperfeiçoar suas potencialidades de um ser racional. Cada um desempenhava na *polis* a função que ele sabia melhor exercer, de sorte que o governante era tido como prudente na medida em que sabia equilibrar as funções, no sentido de não exigir nem demais nem negligenciar as qualidades daqueles que podiam contribuir para o bem comum, isto é, o bem da *polis*. A felicidade (*eudaimonia*) consistia, portanto, na posse deste bem comum a todos os cidadãos.

Daí a importância que tem a obra *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles começa tratando da felicidade como o bem último, ou seja, aquele bem além do qual não se pode mais ir. Para atingi-lo, deve o homem exercer-se naquilo que ele tem de melhor, e aquilo que ele tem de melhor é a *excelência da alma*, ou seja, a virtude. À diferença dos poetas míticos, Homero, por exemplo, a virtude não mais consiste numa *força do corpo*, mas numa *força da alma*, ou na excelência da alma. À diferença também dos Sofistas, para quem a virtude consistia na força de convencer e persuadir, a virtude é, já em Platão e agora em Aristóteles, uma força, ou uma excelência típica da alma humana, no sentido de esta ser eminentemente racional e, portanto de buscar a essência, e não a aparência, das coisas. É o que Aristóteles afirma, de maneira explícita, no Livro I, Capítulo 13, da *Ética a Nicômaco*: "Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por

---

[98] Ibid., p. 41-42.

virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma."[99]

No final do mesmo Livro I, Capítulo 13, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fará uma divisão das virtudes da seguinte maneira:

> A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes.[100]

Portanto, depois de tratar, no Livro I, do objeto principal de suas análises – a felicidade, o bem supremo, a virtude e a divisão tripartite da alma – Aristóteles examinará, no Livro II, as virtudes éticas em geral. No Livro III, ele explorará as condições das virtudes éticas; trata-se dos atos voluntários, da escolha, da deliberação e da responsabilidade; em seguida, ele analisa mais especificamente duas virtudes éticas: a coragem e a temperança. O Livro IV é dedicado às virtudes éticas em particular: a generosidade, a magnanimidade, a justiça, a amabilidade, a sinceridade etc. O Livro V trata especificamente da justiça. No Livro VI, ele examina as virtudes dianoéticas, ou intelectuais, com uma atenção especial à prudência. O Livro VII trata dos vícios em geral e, no final, do prazer. Os Livros VIII e IX examinam os vários tipos de amizade: a benevolência, a concórdia e o amor próprio. O Livro X, que é o último livro da obra, retoma a questão do prazer e considera a suma felicidade como residindo na vida contemplativa. A obra se conclui com a ética e a política.

No seu estudo intitulado, *Escritos de Filosofia IV*: *Introdução à ética filosófica 1*, Henrique Cláudio de Lima Vaz faz as seguintes considerações sobre a ética aristotélica:

---

[99] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 263.
[100] Ibid., p. 264.

> A intrínseca relação entre o *bem* e a *eudaimonia* é, por outro lado, o ponto de partida para a solução aristotélica ao problema da *liberdade* em face da necessidade do *destino* e dos azares da *sorte*. Como em Platão, há em Aristóteles um critério fundamental para avaliar a medida de liberdade presente na *práxis*: o conhecimento do Bem e o "agir segundo o Bem" que dele decorre. Existe, pois, uma correlação intrínseca entre *eudaimonia* e liberdade, e é como consequência dessa correlação que se deve atribuir ao exercício da "vida do bem" a autonomia ou a autocausalidade no domínio de si mesmo (*autarkeia*) que define o ser livre.[101]

Podemos, pois, concluir afirmando que Aristóteles representa o ápice não somente das indagações em torno do ser enquanto ser, mas também das análises em torno do homem e do agir humano na *polis*. Ademais, o seu pensamento se eleva como o marco decisivo do fim do período clássico e, ao mesmo tempo, como o ponto de transição para um novo período da cultura grega. Trata-se, pois, do período helenístico, que inclui, justamente, as chamadas "filosofias helenísticas", a saber, o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo, o cinismo e o ecletismo. Vem em seguida o período romano, já na era cristã, cujas filosofias principais são o medioplatonismo e o neoplatonismo.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

---

[101] VAZ, Henrique C. de Lima Vaz. *Escritos de filosofia IV*: *Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 120. Itálicos do autor.

REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990.

VAZ, Henrique C. L. Vaz. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima Vaz. *Escritos de filosofia IV*: *Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002.

# UNIDADE 05 – AS FILOSOFIAS HELENÍSTICAS, O MEDIOPLATONISMO E O NEOPLATONISMO

# 05

**Objetivo da unidade:** conhecer as filosofias helenísticas e os movimentos médio-platônico e neoplatônico.

**Conteúdos da unidade:**

1) A filosofia helenística: o estoicismo.
2) A filosofia helenística: o epicurismo.
3) A filosofia helenística: o ceticismo, o cinismo e o ecletismo.
4) O medioplatonismo.
5) Plotino e o neoplatonismo.

## As filosofias dos períodos helenístico e romano

Conforme foi indicado na Unidade 1, seção 1, o período helenístico, do ponto de vista histórico, se estende das campanhas de Alexandre Magno, morto em 323 a.C., até a conquista do leste mediterrâneo. Foi o período em que a civilização grega se expandiu até o Oriente através de novos centros, como Alexandria e Antioquia, e em que uma aristocracia greco-macedônia dominou grandes territórios do Próximo Oriente – Síria e Egito, por exemplo – sob a autoridade de monarcas absolutos. Já o período romano se convencionou datar a partir da derrota das forças de Marco Antônio e Cleópatra pelas de Otávio Augusto, na batalha de Actium, em 31 a.C., embora muitas cidades gregas fossem, pouco a pouco, se tornando súditas do domínio romano já desde o III século a.C. Do ponto de vista cultural, porém, a civilização do Império Romano do Ocidente permaneceu essencialmente helenística até a queda do império. A tradição histórica costuma, pois, observar que Roma venceu a Grécia politicamente, mas foi por ela dominada culturalmente. Na verdade, foi toda a história do Ocidente

que, do ponto de vista cultural, foi profundamente marcada e determinada pelo pensamento grego.

Na introdução à Unidade 2, foi também informada a periodização do desenvolvimento da filosofia antiga, na qual se incluem os dois períodos de que nos ocuparemos agora. Trata-se dos períodos helenístico e religioso. O período helenístico inclui o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo, o cinismo e o ecletismo. Quando, pois, se fala de filosofia helenística quer-se referir à filosofia da idade alexandrina, ou seja, do período que se segue à morte de Alexandre Magno (323 a.C.) e que compreende o pensamento característico das correntes acima enumeradas. Quanto ao termo "helenismo", ele significa, de modo geral, a civilização, ou as civilizações desenvolvidas fora da Grécia sob a influência da cultura grega. Uma coisa, portanto, é o qualificativo "helênico", próprio da Grécia (*Hellás*) arcaica e clássica, outra coisa, porém, é o termo "helenístico", que adquiriu uma conotação pejorativa depois do período áureo da cultura helênica. Assim, a filosofia helenística revela não somente uma diminuição do caráter especulativo em torno do Ser e do conhecimento, mas também um deslocamento de acento em direção da moral.

Ao discorrer sobre o pensamento helenístico, a nossa ênfase recairá sobre as duas mais importantes correntes que marcaram este período filosófico: o estoicismo e o epicurismo. Em seguida, apresentaremos o ceticismo, o cinismo e o ecletismo. Há também as filosofias do período religioso, que se estende do século I ao século VI da era cristã, filosofias estas que incluem, principalmente, o medioplatonismo e o neoplatonismo. São, pois, estes dois movimentos – o medioplatonismo e o neoplatonismo – que analisaremos no final desta Unidade. Convém mais uma vez acentuar que o primado da vida teorética em torno do ser e do homem – ética e antropologicamente considerado –, e que dominou o pensamento de Sócrates, de Platão e Aristóteles, cede o passo, no período helenístico, a uma tendência de caráter essencialmente moral. As análises agora se voltam para questões relativas ao prazer, ao desprazer, à felicidade, à serenidade da alma e ao equilíbrio das paixões que caracterizam a vida do sábio. Como observa Nicola Abbagnano, a filosofia é ainda busca, pesquisa, indagação, mas uma indagação baseada na moral e numa conduta de vida que não mais possui o seu centro e a sua unidade na ciência, mas subordina, ou tenta subordinar,

para si mesma a ciência como um meio, e não mais como um fim.[102] O estoicismo, em particular, enfatiza os conceitos de *logos*, de natureza, de virtude e, em ligação com eles, a harmonia que o sábio adquire pelo exercício da razão. Vejamos, pois, em que consiste esta corrente filosófica.

## 5.1 A FILOSOFIA HELENÍSTICA: O ESTOICISMO

Segundo Rogério Miranda de Almeida: "Uma das principais dificuldades para se entender o estoicismo nas suas origens consiste na falta de testemunho direto de seu fundador, Zenão de Cítio (c. 335–c. 264 a.C.), que se confunde com seus dois sucessores, Cleanto e, sobretudo, Crisipo, cuja obra absorveu e obscureceu as outras duas produções".[103] Dos numerosos tratados que escrevera este último, restam, porém, somente uma pequena parte dos títulos conservados por Diógenes Laércio e alguns escassos fragmentos. O que finalmente se conhece do estoicismo provém das obras de Sêneca, de Epicteto e Marco Aurélio, que datam de quatro séculos depois da fundação desse movimento. Importantes também, para se conhecer o estoicismo, são os escritos de Filão de Alexandria, que viveu entre cerca de 20 a.C. e cerca de 50 d.C. Outros testemunhos são os adversários do estoicismo: Plutarco (I–II séc. d.C.), o cético Sexto Empírico (II–III séc. d.C.), o médico Galeno (II séc. d.C.) e os padres da Igreja, principalmente Orígenes (II–III séc.). No que diz respeito à teoria do conhecimento, a principal fonte do estoicismo remonta a escritos que são explicitamente hostis a essa doutrina. Trata-se dos *Academica* de Cícero (106 a.C.–43 a.C.), oriundos do conflito que, a partir do II séc. a.C., se instaurara entre o dogmatismo estoico e a Academia, ou os céticos.

A despeito desse emaranhado de fragmentos, de críticas, ataques e reinterpretações que se seguiram ao antigo estoicismo, ainda é possível restituir, nas suas grandes linhas, três áreas do saber que o constituem essencialmente. O estoicismo em geral é, portanto, caracterizado por uma lógica, uma física e uma ética e se desenvolveu ao longo de três períodos. É denominado Estoicismo por ter-se iniciado – cerca de 312/311 a.C. – em torno de um pórtico ou, mais exatamente, sob uma galeria com colunas (*stoá*)

---

[102] Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999, Cap. XIII: O Estoicismo, § 89.
[103] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 64.

em Atenas. Foi lá que os primeiros discípulos se reuniam para ouvir o mestre, Zenão de Cítio. Estes são, portanto, os três períodos que marcaram o desenvolvimento e, consequentemente, as modificações do estoicismo:

01) O período antigo é aquele dos primeiros fundadores: Zenão de Cítio, Cleanto e Crisipo. Ele se estende do século IV ao século III a.C. e se baseia numa física, numa lógica e numa ética. Seu conceito principal é o *Logos*, que a tudo governa e a tudo determina, levando todas as coisas a se harmonizarem num todo que se repete regularmente. O *Logos* é imanente a todas as coisas: em lógica ele se apresenta como o princípio do que é verdadeiro, na física como o princípio cosmológico e na ética como o princípio normativo. A própria natureza (*physis*) é ordenada e *animada* pelo *Logos*, ou pela razão. Viver, portanto, de acordo com a natureza significa viver de acordo com a razão. Consequentemente, a lógica e a ética se exprimem igualmente a partir de um fundamento racional, de sorte que o sábio é aquele que é capaz de ouvir a voz da razão ou, o que equivale ao mesmo, de harmonizar-se com o todo racional.

02) O período médio se situa nos séculos II–I. a.C. Seus principais representantes são Panécio de Rodes e Possidônio de Apameia. Estes pensadores conservaram as doutrinas fundamentais do antigo estoicismo, isto é, a física, a lógica e a ética, mas atenuaram os aspectos dogmáticos da ética e, em vários pontos, assumiram posições claramente ecléticas.

03) O período do neoestoicismo, que se situa nos séculos I–II da era cristã, tem como suas figuras mais expressivas: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Estes últimos reduziram ao máximo os temas da lógica e da física e adotaram, ao invés, uma ética ou uma moral de sentido difusamente religioso. Elucidativos a este respeito são as obras de Sêneca: *A brevidade da vida*, *Da serenidade da alma*, *A vida retirada*, *A providência*, *Sobre a felicidade* etc. De Epicteto possuímos o *Manual de Epicteto* e de Marco Aurélio: *Pensamentos para mim próprio*. Diz Marco Aurélio:

> Não te aflijas, não sejas muito ansioso, mas sê teu próprio amo e olha para a vida como um homem, como ser humano, como cidadão, como criatura mortal. (...) As coisas não tocam a alma, porque são externas e permanecem imóveis, mas a nossa perturbação vem apenas daquele juízo que formamos em nós mesmos. Todas estas coisas, que vês, mudam imediatamente, e já não

serão; e tem sempre em mente o número das mudanças que já presenciaste. O Universo – mutação, a Vida – afirmação.[104]

Ao comentar esta passagem, Ernst Cassirer afirma que o maior mérito desta concepção estoica do homem consiste em que o sábio adquire um profundo sentimento de sua harmonia com a natureza e, ao mesmo tempo, um sentimento de independência moral com relação a essa mesma natureza. O sábio estoico sabe que se encontra em equilíbrio com o universo e que este equilíbrio não pode, ou não deve, ser perturbado por nenhuma força externa.[105] Ele sabe também que esta vida é mutável, instável e imprevisível, por isso o valor da vida deve ser buscado numa ordem que não passa, que não muda, mas que é responsável pelas mudanças que se desenrolam no mundo da sensibilidade. Por isto, o sábio não se altera. E isto se designa pela expressão "impassibilidade estoica", que consiste na *apátheia*, ou seja, na ausência de toda forte emoção relativamente à dor e ao prazer. Convém, porém, relembrar que não somente a ética, mas também a física e a lógica estão essencialmente ligadas pelo conceito fundamental de *Logos*, ou de razão, sobretudo quando se considera o estoicismo antigo.

No que diz respeito à lógica especificamente, ela se divide numa dialética e numa retórica. A dialética trata dos modos pelos quais se constitui o conhecimento; ela trata também, das regras formais segundo as quais se exprime e se desenvolve o raciocínio. A alma se apresenta, para os estoicos, como uma *tabula rasa* dotada, porém, de uma espécie de instinto ou de impulso originário para fazer com que as afecções exteriores se imprimam sobre os órgãos dos sentidos e, deste modo, passem para a mente sob a forma de impressões materiais capazes de produzir uma representação e, depois, um conceito. Note-se, contudo, que a alma dá o seu assentimento somente àquelas representações que se impõem de maneira clara e evidente. Os estoicos as chamavam de representações cataléticas que, por serem compreensivas e manifestas, estão na base do processo cognitivo que tem um caráter universal. A passagem de uma representação singular para a universalidade da intelecção se dá através de uma imediata evidência: do branco sensível se passa para o branco enquanto cor. Ela se dá também por intermédio da inferência de coisas evidentes segundo a semelhança: da

---

[104] MARCO AURÉLIO. *Pensamentos para mim próprio*, Livro IV, § 3. In CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 25.
[105] Cf. CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*, op. cit., p. 25-26.

imagem de Sócrates se passa para Sócrates. Ela se dá ainda segundo a composição: do cavalo e do homem se passa para o centauro. Finalmente, ela se dá segundo a analogia: do homem se passa para o gigante. A lógica estoica, na perspectiva de Crisipo, Antipater e Apolodoro, incluía também a existência de *prolepses*, ou seja, noções comuns ou antecipações oriundas de experiências que se repetem e, consequentemente, são aptas a anteciparem ou a fazerem reconhecer outros tantos objetos que, direta ou indiretamente, se relacionam com os dados de experiências anteriores. Assim, segundo Diógenes Laércio, Crisipo teria declarado que a sensação e a prolepse são os únicos critérios válidos do conhecimento, sendo a prolepse uma noção geral, um conceito ou uma concepção universal que provém de um dom da natureza.

No que concerne à física, ela se baseia em dois princípios: um ativo, que é o *Logos*, e um passivo, representado pela matéria. O conceito de *Logos* é, conforme já foi avançado mais acima, o conceito fundamental do estoicismo, que possui uma dupla acepção: é fogo ou pneuma, isto é, princípio natural vivificante do mundo, na medida em que a vida é ligada ao calor; mas o *Logos* é também a forma das coisas, porquanto essa forma se manifesta como o princípio que as torna cognoscíveis, pois elas são racionais. A partir desta concepção estoica do *Logos*, Rogério Miranda de Almeida apontou várias consequências, que ele enumerou sob a forma de resumo:

> 01. Porque o mundo é constituído e regido pelo fogo-*logos*, ele passa ciclicamente por infinitas conflagrações e destruições, mas se regenera sempre idêntico a si mesmo. 02. O cosmos é comparável a um grande organismo vivo cujas partes são todas solidárias entre si. 03. Porque o *logos*, como razão, penetra todas as coisas, ele domina igualmente todos os acontecimentos, de sorte que, de um lado, tudo é racional e, de outro, tudo é rígida e inelutavelmente determinado, ou pré-determinado, por esta razão. 04. Consequentemente, o *logos* se configura como um princípio divino que a tudo dá origem, a tudo governa e a tudo provê. 05. Daí também o conceito de *razões seminais*, que são as partículas da razão divina de onde provêm e de onde se desenvolvem todas as coisas. Assim como todo vivente – diziam os estoicos – é produzido por uma semente, assim também todos os seres tiram a sua origem das partículas da razão divina. 06. Do ponto de vista ético, o homem, sendo essencialmente *logos*, ou razão, deverá tudo fazer para explicitar, incrementar e desenvolver a ciência, que é racional. Inversamente, ele deverá fugir a tudo aquilo que lhe traria dano ou ocasião para negligenciá-

> la, como a ignorância e a ociosidade. Assim, o sábio é aquele que age sempre em conformidade com o *logos* e, por conseguinte, ele será sempre infalível e irrepreensível em suas ações. 07. Deve-se também a esta ética o fato de ter revalorado a lei positiva enquanto expressão, ou manifestação, da lei natural ou, mais precisamente, do *logos*-princípio.[106]

Na mesma época em que começou a se desenvolver o estoicismo, surgiu, também em Atenas, a corrente de pensamento denominada epicurismo, nome derivado de seu fundador e principal representante, Epicuro. É, pois, deste movimento que tratará a seção seguinte.

## 5.2 A FILOSOFIA HELENÍSTICA: O EPICURISMO

A evolução do epicurismo se deu de maneira menos diversificada que a do estoicismo, pois o epicurismo jamais contestou nem modificou radicalmente as ideias centrais do mestre, Epicuro de Samos (341–270 a.C.). Mesmo na época imperial, séc. I a.C., em que se verificou uma espécie de renascimento da filosofia depois da conquista romana, os principais representantes deste movimento – Apolodoro, Fedro, Zenão de Sídon, Filodemo de Gadara e Lucrécio – conservaram substancialmente, apesar das diferenças de ênfase, as mesmas concepções de seus inícios.

Epicuro começou a reunir seus discípulos em Atenas, na localidade conhecida como Jardim, por volta de 307-6 a.C. De sua imensa produção filosófica restam-nos apenas três cartas, conservadas por Diógenes Laércio: uma carta endereçada a Heródoto, outra a Pítocles e outra a Meneceu. Existe ainda um conjunto de sentenças e de máximas, e mais uma série de fragmentos e testemunhos indiretos. O Jardim era, pois, segundo a tradição, uma propriedade que Epicuro havia comprado para se entreter filosoficamente com um grupo seleto de amigos. O núcleo de seu pensamento é a moral, mas ele desenvolveu também uma lógica, denominada “canônica”, e uma física.

No que diz respeito à lógica, a interrogação fundamental de Epicuro se deixa formular mais ou menos assim: quais são os instrumentos e os critérios aptos a fornecerem o conhecimento? Para o filósofo, é a sensação,

---

[106] ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 66-67. Itálicos do autor.

que se revela irrefutável e infalível graças à sua própria concepção da física, que consiste nas impressões que exercem os fluxos atômicos sobre os sentidos e que reproduzem as formas dos objetos. Outro instrumento responsável pelo conhecimento são as antecipações – do grego: *prolepses* – que reenviam à recordação das sensações passadas, mediante as quais se podem, por assim dizer, *antecipar* as experiências futuras e que, elaboradas, se transformam em conceitos. Um terceiro instrumento para se assegurar do conhecimento se encontra nas sensações de prazer e desprazer. Trata-se das ressonâncias das sensações interiores que nos servem de critério para estabelecer a verdade e, portanto, os fundamentos da ética. Epicuro nega ao conhecimento racional a evidência imediata característica da sensação, pois o conhecimento racional é somente capaz de determinar, através de um olhar de conjunto, o que é e o que não é imediatamente evidente. Por conseguinte, este critério se reduz à busca de uma averiguação ou de uma verificação do grau de compatibilidade com o que fora transmitido pela experiência, através das sensações.

Assim como a lógica, a física e a ética do estoicismo não podem ser pensadas separadamente, de igual modo a lógica, a física e a ética de Epicuro não podem ser dissociadas uma da outa. Pelo contrário, elas se pressupõem e se incluem nas suas relações mútuas. Mas em que consiste a física epicureia?

O mundo, para Epicuro, é constituído de corpos e de espaço, ou de vazio, um vazio de natureza impalpável e intangível. Se os corpos são importantes na medida em que se manifestam como agregados formados de partículas elementares (átomos), invisíveis, imutáveis e infinitas em número, o vazio, sendo incorpóreo e intangível, é tão importante quanto os corpos, pois a sua presença serve para justificar a existência do movimento. É o próprio filósofo quem o declara:

Também o universo é corpo e espaço: com efeito, a sensação testemunha em todos os casos que os corpos existem e, conformando-nos com ela, devemos argumentar com o raciocínio sobre aquilo que não é evidente aos sentidos. E se não existisse o espaço, que é chamado vazio, lugar e natureza impalpável, os corpos não teriam onde estar nem onde mover-se.[107]

---

[107] EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 15.

Este movimento se faz de maneira constante, pois os átomos se movem continuamente pela eternidade, com alguns afastando-se uns dos outros por uma longa distância, enquanto que outros são refreados no seu ímpeto quando se acham capturados ou envolvidos por um aglomerado de corpos, eles próprios constituídos de átomos. Mas em que consistem os átomos? Para Epicuro:

> Alguns corpos são compostos, e outros elementos dos compostos; e estes últimos são indivisíveis, visto que é forçoso que alguma coisa subsista na dissolução dos compostos; se assim não fosse, tudo deveria dissolver-se em nada. São sólidos por natureza, porque não têm nem onde nem como dissolver-se. De maneira que é preciso que os princípios sejam substâncias corpóreas e indivisíveis.[108]

Acrescenta ainda o filósofo: "Os átomos têm uma inconcebível variedade de formas, pois que não poderiam nascer tantas variedades se as suas formas fossem limitadas. E, para cada forma, são absolutamente infinitos os semelhantes, ao passo que as variedades não são absolutamente infinitas, mas simplesmente inconcebíveis".[109] Assim, a solidez que caracteriza essas partículas faz com que nelas se produza um ímpeto toda vez que, no seu percurso, ocorre uma colisão com outros átomos ou agregados de átomos. Ademais, esse estado de errância dos átomos dura tanto tempo quanto os agregados não permitirem que os átomos em movimento se lhes assimilem e, deste modo, restabeleçam a posição anterior.

Para Epicuro, os mundos são igualmente infinitos, tanto aqueles que são semelhantes ao nosso, quanto os que lhe são dessemelhantes. E por que isto ocorre? É que, sendo os átomos infinitos em número, podem eles percorrer os mais remotos e desmensurados espaços; do mesmo modo, sendo eles dotados de uma natureza imutável, não se esgotam na constituição de um único mundo, nem tampouco na formação de um número ilimitado de mundos. Assim, pondera o filósofo:

> Há também mundos infinitos, ou semelhantes a este ou diferentes. Com efeito, sendo os átomos infinitos em número, como já se demonstrou, são levados aos espaços mais distantes. Realmente, tais átomos, dos quais pode

[108] Ibid.
[109] Ibid.

> surgir ou formar-se um mundo, não se esgotam nem em um nem num número limitado de mundos, quer sejam semelhantes quer sejam diversos destes. Por isso nada impede a infinidade dos mundos.[110]

Esta é, pois, a concepção da física que apresenta Epicuro. Resta, no entanto, indagar do lugar que ocupa a ética no seu pensamento. De fato, quanto à sua ética, ela se inscreve na tradição hedonística que tem Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, como um de seus principais representantes. A ética epicureia se baseia na felicidade (*eudaimonia*) e no prazer (*hedoné*). De resto, Epicuro considera o exercício mesmo da filosofia como sendo o meio pelo qual os indivíduos alcançam a felicidade ou a serenidade do espírito. Por isso ele adverte, logo no início de sua *Carta a Meneceu*:

> Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz.[111]

Se, de um lado, a felicidade e o prazer se apresentam como o centro e a base da ética epicureia, de outro lado, isto não significa que todo e qualquer prazer seja apto a justificar essa ética. Pelo contrário, Epicuro construiu toda uma hierarquia dos desejos (*epithymía*), ou dos prazeres, com base no maior ou no menor esforço que se deve empregar para alcançá-los. Há, pois, os prazeres *catastemáticos,* que são os prazeres estáveis e que têm a sua máxima expressão na ausência de dor relativamente ao corpo (*aponia*) e de perturbação no que diz respeito à alma (*ataraxia*). Ademais, sendo o prazer da alma uma ampliação do prazer do corpo, ele se revela como sendo superior a este último, embora não lhe seja heterogêneo. Na *Carta a Meneceu*, o filósofo distingue, portanto, os vários tipos de prazer: existem os prazeres naturais e necessários, como o de alimentar-se quando se está com fome e beber quando se está com sede; em segundo lugar, vêm os prazeres naturais, mas não necessários, tais como regalar-se com iguarias refinadas, acepipadas; há, finalmente, os prazeres que não são nem naturais nem

---

[110] Ibid., p. 16.

[111] EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (*a Meneceu*). São Paulo: UNESP, 2002, p. 21.

necessários, como a conquista das riquezas, da fama, dos títulos honoríficos e do poder.[112] Encaminhando-se para o fim da *Carta a Meneceu*, Epicuro assevera que o maior de todos os bens é a prudência (*phrónesis*) e que esta é mais preciosa que a própria filosofia:

> De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, a razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que se originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade.[113]

O estoicismo e o epicurismo são, portanto, as duas principais correntes daquele movimento de pensamento que se convencionou chamar de *filosofia helenística*. Todavia, as outras correntes são também importantes, na medida em que elas apontam para os novos rumos que tomou a filosofia depois do período clássico – que teve em Sócrates, Platão e Aristóteles os seus representantes máximos – e para a proliferação de novas ideias e novos questionamentos que se multiplicavam com o aproximar-se da era cristã. Destas correntes, destacam-se o ceticismo, o cinismo e o ecletismo.

## 5.3 A FILOSOFIA HELENÍSTICA: O CETICISMO, O CINISMO E O ECLETISMO

**a) O Ceticismo**. O termo ceticismo deriva do grego *sképsis*, que significa exame, observação, indagação. De modo geral, o ceticismo se apresenta como a concepção e a atitude daquele que duvida da possibilidade de conhecer a verdade. Esta atitude é ambígua já desde o seu início, porquanto, para se duvidar da possibilidade de se conhecer a verdade, deve-se ter um mínimo de noção do que seja a verdade. Costuma-se colocar o desenvolvimento do ceticismo entre o fim do século IV a.C. e o começo do século III d.C. O iniciador desta corrente de pensamento foi Pirro de Élis (c. 265 a.C.–c. 275), no Peloponeso. Juntamente com seu discípulo, Tímon de Fliunte, ele elaborou o denominado "pirronismo", ou seja, uma forma de ceticismo caracterizada pelo que se chamou depois de "*epoché*", que é a

---

[112] Cf. ibid., p. 43-45.
[113] Ibid., p. 45.

suspensão do juízo, no sentido de não se pronunciar em torno da essência das coisas, resguardando-se também de emitir qualquer parecer sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, o belo e o feio, até que se possua a certeza daquilo que se está considerando. Esta atitude conduzia Pirro até a afasia, que não deve ser entendida como a ausência de toda e qualquer palavra, mas antes no sentido de não atribuir nem verdade nem falsidade às sensações e às opiniões sobre a autêntica natureza das coisas.

Numa segunda fase, o ceticismo se vincula aos desenvolvimentos da Academia de Platão, realizados, sobretudo, pelos diretores da Academia: Arcesilau de Pitane (268/264 a.C.) e Carnéades de Cirene (167/166 a.C.). Este ceticismo se posicionava sobretudo contra as doutrinas do estoicismo, do qual estes pensadores colocavam em evidência os limites e as contradições. Assim, na controvérsia com os estoicos, Arcesilau atacou o critério dogmático estoico da representação, segundo o qual é verdadeira toda representação que se impõe pela sua clareza e precisão. Ao invés, Arcesilau sustentou os seguintes pontos: 01. Existem também sensações falsas; 02) as sensações falsas não podem dar lugar a percepções verdadeiras; 03) se não é sempre possível distinguir entre as representações falsas e as verdadeiras, resulta também impossível atribuir a algumas o caráter de certeza e a outras não; 04) de toda representação compreensiva e verdadeira se avizinha outra que é falsa e indistinguível da anterior; consequentemente, é impossível estabelecer um critério seguro de verdade. Arcesilau, com a doutrina do *eúlogon* (razoável) e Carnéades com aquela do *pithanón* (persuasivo), elaboraram um argumento de probabilidade ou de verossimilhança apto a servir de guia à ação. Deste modo, eles evitavam cair no dogmatismo típico do sábio estoico.

Com os pensadores gregos Agripa (séculos II–I a.C.) e Enesidemo (século I a.C.), se assiste a um renascimento da posição pirroniana que, depois, foi sistematizada pelo cético, igualmente greco, Sexto Empírico (séculos II–III d.C.). Segundo Sexto Empírico, o ceticismo é a faculdade de opor fenômenos e *noumena* em todos os modos possíveis para se chegar, com o argumento da força igual (*isosthenía*) das coisas e das razões que se opõem, primeiramente à suspensão do juízo (*epoché*) e, em seguida, à imperturbabilidade da alma (*ataraxía*).

Ao comparar Sexto Empírico com os céticos anteriores (Pirro de Élis e os Acadêmicos), Nicola Abbagnano chega a uma conclusão que, de certo modo, está correta quando se refere à argumentação do próprio Sexto

Empírico. Todavia, ele revela uma evidente imprecisão no que concerne ao que ele mesmo diz sobre Sexto Empírico. Com efeito, observa Abbagnano:

> Segundo Sexto Empírico, a diferença fundamental entre o ceticismo pirrônico e o dos Acadêmicos é este: que enquanto os Acadêmicos só admitiam saber que não é possível saber nada, os pirrônicos evitavam também esta asserção e limitavam-se à *procura*. Sexto Empírico quis, noutros termos, realizar o ideal de uma investigação que seja apenas investigação, sem ponto de partida nem ponto de chagada.[114]

Vejamos agora como se apresentam as principais concepções do cinismo que, do ponto de vista histórico, se estendeu até a época imperial romana, séculos I – VI d.C.

**b) O Cinismo**. Este movimento foi fundado por Antístenes, pensador grego de Atenas que viveu entre cerca de 444 e 365 a.C. A inspiração desta corrente de pensamento remonta à moral socrática, da qual modificou e ampliou alguns motivos, tais como a liberdade interior, a autossuficiência com relação às necessidades externas, a desvalorização dos prazeres e da vida em sociedade. O cinismo se desenvolveu durante duas etapas principais: uma que se estendeu do século V ao século IV a.C. e que atingiu o seu florescimento máximo com Diógenes de Sínope (c. 410–c. 323 a.C.); a outra fase se verificou já na idade imperial romana, isto é, entre os séculos I–VI d.C. Se na primeira fase, o ceticismo revelou uma certa tendência para a especulação, na época imperial foi o aspecto prático que predominou até tornar-se um fenômeno avulso e bem distante de seus fundamentos doutrinários. Chegou-se mesmo a falar de um cinismo de massa, que atraía muitas pessoas em virtude de suas manifestações exteriores, tais como a divisa do cínico com o seu manto, o seu alforje e o seu bastão, como também a vida giróvaga e mendicante que levava. Faziam-se, ao invés, poucas reflexões sobre as razões que justificariam estas atitudes.

Segundo Reale/Antiseri, o cinismo da primeira fase, sobretudo na formulação que lhe deram Diógenes e o seu discípulo Crates, soube responder a algumas exigências de fundo da época helenística. Isto pode

[114] ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. 2. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 40. No que se refere à questão do ceticismo, veja também: REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 267-275.

também explicar o enorme sucesso que o seu movimento desfrutou durante aquela época atormentada, em que a Grécia marchava para a decadência devido às guerras civis. É, pois, deste modo que os autores descrevem, sob a forma de resumo, a denúncia cínica das grandes ilusões que agitavam os seres humanos: "1) A busca do prazer, 2) o amor à riqueza, 3) a sede de poder e 4) o desejo de fama, brilho e sucesso, bem como a firme convicção de que eles conduzem o homem sempre e somente à infelicidade".[115] Trata-se, como se pode verificar, de problemas essencialmente morais, mas que também remetem a um questionamento mais profundo em torno da justiça, do bem, do mal, do lugar e da função do homem nas suas relações com os outros seres humanos e consigo próprio.

A questão que agora compete analisar é aquela do ecletismo, que não é propriamente uma corrente filosófica, mas, antes, uma doutrina ou, mais exatamente, um conjunto de doutrinas que tentam conciliar-se ou combinar-se umas com as outras a partir dos desenvolvimentos oriundos de correntes do pensamento filosófico. O próprio termo "ecletismo" é derivado do grego, *ek-léghein*, que quer dizer: escolher e reunir, tomando de várias partes aquilo que melhor convém para se construir um sistema de pensamento.

**c) O ecletismo**. De fato, nos períodos helenístico e romano, o ecletismo caracterizou as tentativas de se chegar a uma síntese conciliatória a partir de várias tendências, semelhantes ou rivais. Este movimento não é uma culminância direta daquilo que se vinha transformando através da Academia de Platão. Todavia, não se pode pensá-lo sem também levar em conta as vicissitudes pelas quais passou a Academia. Com efeito, durante o segundo século antes da era cristã, em que tantos eventos marcaram a fisionomia do Ocidente – a conquista romana, a conquista da Macedônia (168), a conquista da própria Grécia (146) e a conquista da Ásia Menor (132) – não se vê surgir nenhum filósofo original, com exceção de Carnéades, que foi diretor da Academia e cujo nome está associado ao de seu discípulo Clitômaco. Este último, após ter divergido do mestre, fundou a sua própria Escola para só depois reintegrar-se na Academia, cuja direção ele assumiria após a morte de Carnéades (127/126). Segundo Sexto Empírico, houve três Academias: a antiga Academia, formada por Platão e seus seguidores; a segunda ou média Academia, dirigida por Arcesilau e seus sucessores; a terceira, ou "nova Academia", representada por Carnéades e Clitômaco. Sexto Empírico acrescenta ainda que algumas autoridades completam esta

[115] REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I, op. cit., p. 235.

lista ajuntando-lhe uma quarta Academia, que teria sido dirigida por Filão de Larissa e Cármides e, enfim, uma quinta Academia, cujo chefe teria sido Antíoco de Ascalão, discípulo de Filão de Larissa. O problema, porém, é que Carnéades nada deixou escrito e que o que dele se conhece é através de seus discípulos, principalmente Clitômaco. Ademais, mesmo os escritos desses discípulos desapareceram e o único meio de se aceder a eles é através do uso que deles fizeram Sexto Empírico e Cícero nos seus dois tratados: *Primeiros e Segundos Acadêmicos*. Acrescente-se ainda que estes próprios tratados ciceronianos chegaram até nós de maneira fragmentária e incompleta e que a parte onde Cícero expôs a teoria do conhecimento de Carnéades se perdeu. Assim, além do testemunho de Clitômaco, existem os testemunhos, também indiretos, de outro discípulo de Carnéades, Metrodoro, e dos escolarcas que sucederam a Clitômaco: Filão de Larissa e seu discípulo, Antíoco de Ascalão.[116]

Considera-se, portanto, que o ecletismo foi oficialmente introduzido na Academia por Filão de Larissa, que se tornou seu diretor por volta de 110 a.C. Antíoco de Ascalão (c. 130 a.C.–c. 69 a.C.) ter-se-ia separado do ceticismo de Carnéades antes de seu mestre e, com suas críticas, teria induzido o mestre a fazer o mesmo. Mas enquanto Filão afirmava a existência da verdade objetiva sem, no entanto, declará-la cognoscível pelo homem – preferindo antes reivindicar a probabilidade da verdade –, Antíoco não somente declara a verdade existente, mas também cognoscível. Ele substitui assim a probabilidade pela certeza veritativa.[117]

Outra figura de destaque no movimento eclético, desta vez em Roma, é Marco Túlio Cícero (106 a.C.–43 a.C.) que escreveu, entre outras obras, as seguintes: *Academica*, *Tusculanae*, *Catilinárias*, *Da natureza dos deuses*, *Sobre o destino*, *A amizade*, *Os deveres*. Embora Cícero não seja considerado propriamente um filósofo, ele deixou um imenso cabedal de informações não somente com relação à cultura latina, mas também sobre a filosofia e a civilização gregas. Dele havia também uma tradução, fragmentária, do *Timeu* de Platão. Foi um dos autores em quem mais Agostinho de Hipona se inspirou, inclusive no que diz respeito aos Acadêmicos. A seu respeito, Reale/Antiseri observam:

---

[116] Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de Almeida. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 79.

[117] Cf. REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I, op. cit., p. 278.

> Antíoco coloca-se claramente à direita de Filão, enquanto Cícero segue mais a linha de Filão. O primeiro elaborou um ecletismo decididamente dogmático, o segundo um ecletismo precavido e moderadamente ceticizante. Sem dúvida, do ponto de vista filosófico, Cícero está abaixo de um e de outro, não apresentando nenhuma novidade que seja comparável às formulações do probabilismo positivo do primeiro ou à sagaz crítica anticética do segundo.

Com o ecletismo, chega-se, portanto, ao século I antes da era cristã. No século seguinte, começa outro período na história da filosofia antiga, que se convencionou denominar "período religioso" e que se estende do século I ao século VI da era cristã. Este novo período é caracterizado por uma profusão de novas leituras das filosofias clássica e helenística e, também, pelas transformações e reinterpretações pelas quais passou a filosofia de Platão, inclusive, ou talvez principalmente, as que marcaram as várias fases da Academia. Mas os próprios diálogos de Platão eram também lidos e revalorados em perspectivas diversas. Destacam-se, durante este período, as correntes de pensamento que depois se chamou de medioplatonismo e neoplatonismo. É o medioplatonismo, predominante durante os dois primeiros séculos, que será agora examinado.

## 5.4 O MEDIOPLATONISMO

Ao considerar os dois primeiros da era cristã, o historiador da filosofia se depara com um quadro não somente complexo, mas até confuso, tão grande é a variedade das produções intelectuais. No entanto, não existe, propriamente falando, uma filosofia original, pelo menos que possa ser comparada com as filosofias helenísticas (estoicismo e epicurismo) e, muito menos ainda, com as filosofias do período clássico: Sócrates, Platão e Aristóteles. A corrente de pensamento que mais se destaca durante estes dois primeiros séculos é, pois, o medioplatonismo. Como observa Rogério Miranda de Almeida:

> Se, de um lado, assiste-se – com Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio – a um intenso clarão e, depois, ao eclipsar-se dos grandes dogmatismos pós-aristotélicos, de outro, veem-se ressurgir, reinterpretados e reelaborados, os sistemas de Platão e de Aristóteles. Temos, pois, os pensadores medioplatônicos: Filão de Alexandria (séc. I a.C.–séc. I d.C.), Plutarco de Queroneia (c. 50–c. 125), os comentadores de Platão, especialmente Albino

> (meados do séc. II) e aqueles de Aristóteles. Simultaneamente, ocorrem a criação de uma literatura pitagórica – de coloração essencialmente platônica – e o encontro de duas culturas que se chocam e se influenciam mutuamente: a cultura helenística e a cultura do Oriente. O séc. II vê igualmente surgir, com o cristianismo, toda uma literatura apologética representada por Justino, Taciano, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e Irineu de Lyon. Mas ele também presencia a eclosão dos grandes sistemas gnósticos e a difusão das religiões orientais, principalmente o mitraísmo. Do ponto de vista filosófico, no entanto, nenhuma curiosidade profunda e original se fez ressaltar nesses dois primeiros séculos da nossa era.[118]

O autor ainda acrescenta que, no que diz respeito ao renascimento do platonismo, ao qual se deu depois o nome de medioplatonismo, o estudioso francês de Platão, Luc Brisson, chama a atenção para o fato de que, face ao platonismo reinterpretado a partir do estoicismo e do aristotelismo, os platônicos viram-se progressivamente na necessidade de nele também introduzirem uma filosofia de caráter mais religioso. Assim fazendo, eles procuravam dar acesso a uma outra ordem de realidades. Mas em que consistia esta outra ordem e quais eram estas outras realidades? Tratava-se, segundo Luc Brisson, do reino das formas e do divino, que somente a alma seria capaz de contemplar e apreender.[119]

À pergunta, pois, que agora convém responder é a de saber quem são os principais precursores e representantes deste movimento: o medioplatonismo. Apontam-se como seus pioneiros os pensadores Potamão de Alexandria (meados do séc. I d.C.) e o seu compatriota, Filão de Alexandria (c. 20 a.C.–c. 50 d.C.). Note-se, contudo, que Diógenes Laércio se refere a Potamão de Alexandria não o associando, pelo mesmo explicitamente, ao medioplatonismo, mas informando que, não muito tempo atrás, surgiu uma escola eclética graças a Potamão de Alexandria, que fez uma seleção dos conteúdos de todas as "seitas" (*hairéseon*) existentes.[120]

Quanto a Filão de Alexandria, ele é ao mesmo tempo um filósofo e teólogo que se notabilizou como o primeiro pensador a aplicar sistematicamente o método alegórico na interpretação das Escrituras e daí

---

[118] ALMEIDA, Rogério Miranda de Almeida. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 83.
[119] Cf. ibid., p. 83-84.
[120] Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988, I, 21.

retirar consequências também para o campo filosófico, mas a partir de interesses religiosos. Dele restam trinta e seis obras, das quais dezenove constituem um comentário ao livro do *Genesis*, que têm como título: *Comentário alegórico às Leis*. É precisamente no âmbito teológico que ele modificou profundamente a doutrina platônica no que diz respeito às relações entre Deus e as Ideias. Filão considerou as Ideias como sendo os pensamentos de Deus, logo, como sendo subordinadas a Deus. Embora as Ideias fossem vistas como modelos, ou paradigmas, elas não eram coeternas do Criador, mas, justamente, criadas por ele. Com esta doutrina da criação, Filão rebatia a ordem ontológica e axiológica com a qual Platão subordinava o Demiurgo aos paradigmas ou às formas transcendentes. Ao mesmo tempo, ele resguardava a superioridade transcendente do Deus bíblico, que é o fundamento da religião hebraica. Com efeito, do ponto de vista filosófico, Filão introduz realmente o conceito de criação, no sentido de uma criação das realidades físicas, suprafísicas e morais. A sua influência será, pois, decisiva para o desenvolvimento do medioplatonismo, sobretudo no que diz respeito aos pensadores cristãos.

Com relação aos principais representantes do medioplatonismo, costuma-se fazer uma distinção entre os pensadores chamados "pagãos" e os outros que se denominam cristãos. No que concerne aos primeiros, destacam-se: Plutarco de Queroneia (c. 50–c. 125 d.C.), Máximo de Tiro (viveu em torno da segunda metade do séc. II), Apuleio de Madaura (c. 125–c. 180 d.C.) e o médico Galeno (c. 131–c. 201 d.C.). Igualmente célebre se tornou Celso pelo ataque que dirigiu contra os cristãos numa obra intitulada: *A verdadeira doutrina*. Esta obra se perdeu, ou foi destruída, de sorte que a conhecemos unicamente através do testemunho de Eusébio de Cesareia e, principalmente, pelo contra-ataque que lhe endereçou Orígenes num escrito, significativamente intitulado, *Contra Celso*. Menciona-se ainda a figura de Numênio de Apameia que, segundo a tradição, via em Platão a reprodução dos traços de Moisés. Estes autores, a quem faltam originalidade e acuidade filosóficas, com exceção, talvez, de Plutarco, interpretaram Platão a partir da atmosfera típica dos dois primeiros séculos de nossa era, também denominada: era imperial romana. Foi uma época em que predominaram a superstição, a teosofia, a astrologia, a demonologia, e até mesmo a magia. Utilizando-se do método alegórico, alguns desses autores, numa espécie de ecletismo, tentaram uma aproximação do platonismo com o aristotelismo, enquanto outros buscavam unir Platão ao estoicismo.

No que tange aos pensadores medioplatônicos cristãos, salientam-se aqueles autores de língua grega que fizeram a defesa do cristianismo contra os ataques dos pagãos. Trata-se, pois, dos apologetas, tais como Justino Mártir (c. 100 d.C.–c. 165 d.C.), Clemente de Alexandria (c. 150 d.C.–c. 212 d.C.), Orígenes (c. 185 d.C.–c. 254 d.C.) e, em certos aspectos, Teófilo de Antioquia, morto por volta de 183 d.C. Com efeito, estes autores enfatizam em seus escritos teológicos a centralidade do *Logos*, um dos temas fundamentais do medioplatonismo. Ademais, à diferença dos medioplatônicos chamados "pagãos", para os quais o *Logos* era necessário, estático e impassível, os medioplatônicos cristãos enfatizavam a saída do *Logos* do seio do Pai, a sua encarnação e participação no drama humano. Mas quais são, em linhas gerais, as principais características do medioplatonismo?

De fato, todo esquema incorre no risco de se tornar reducionista, ou simplificador. Isto se dá, sobretudo, quando se levam em conta a variedade e as diferenças de lugar e de perspectiva dos pensadores medioplatônicos que, a rigor, não podem ser vistos como constituindo uma escola filosófica propriamente dita, mas antes um movimento de pensamento. É lícito, porém, fazer ressaltar alguns traços que, de maneira geral, podem fazer compreender seus principais elementos. Rogério Miranda de Almeida resume suas características gerais do seguinte modo:

> 1) uma redescoberta da transcendência em chave teológica; 2) uma tentativa de mediação entre Platão e Aristóteles, no sentido de se distinguirem os inteligíveis primeiros (as Ideias na mente de Deus) e os inteligíveis segundos (as formas imanentes às próprias coisas); 3) uma estruturação do divino em forma hierárquica (Plutarco) que, de certo modo, antecipa a teoria neoplatônica das hipóstases; 4) uma cosmologia centrada no *Timeu* e construída, o mais das vezes, em perspectiva alegórica; 5) uma antropologia e uma ética dominadas pela tensão espiritual e orientadas para um plano místico-teológico de união com o divino.[121]

Esta corrente ou, mais exatamente, estas correntes de pensamento têm mais de um ponto em comum com o neoplatonismo, aquele movimento igualmente vasto e multiforme que se estendeu do III séc. ao VI séc. e cujo

---

[121] ALMEIDA, Rogério Miranda de Almeida. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 84-85.

principal representante foi Plotino. Assim, na próxima seção, a ênfase recairá sobre este filósofo que, fazendo uma nova leitura de Platão, construiu um sistema apto a influenciar, de maneira predominante, tanto a filosofia quanto a teologia que se desenvolverão ao longo da Idade Média.

## 5.5 PLOTINO E O NEOPLATONISMO

É, de fato, com Plotino (205–270) que se originou e se desenvolveu uma nova interpretação de Platão a partir dos diálogos do último período e, principalmente, a partir do *Parmênides*. Plotino nasceu em Licópolis, no Egito, e teve como mestre Amônio Saccas, do qual pouca coisa se conhece. Em 244, ele fundou em Roma uma escola de filosofia que funcionou por cerca de vinte e cinco anos. Na *Vida de Plotino*, o seu discípulo Porfírio discorre tanto sobre o funcionamento desta Escola quanto sobre os escritos do mestre, que ele informa tê-los encontrado em número de 54 tratados. Porfírio reuniu esses tratados em seis conjuntos de nove tratados, denominados *Enéadas*. Mas de que tratam as *Enéadas*?

Comecemos então pelas hipóstases que, traduzidas, significam, literalmente, substâncias. Note-se que o ser para Plotino se apresenta hierarquicamente, tendo o Uno no ápice e as outras hipóstases que descem dialeticamente. Trata-se, portanto de uma dialética descendente. No Uno não existe nenhuma divisão, pois ele é indeterminado e, melhor ainda, é potência de todas as coisas, dele se podendo, como no *Parmênides*, tudo afirmar e tudo negar. Mas esse Uno pode igualmente ser comparado ao Bem que se encontra no livro VI da *República* de Platão. É ele, com efeito, que dá o ser a todas as coisas, estando ele próprio acima da essência. Convém também relevar que, embora o Uno, o Bem, seja uma hipóstase, ele não é uma essência ou uma substância no sentido estrito do termo. Pela palavra "hipóstase" quer-se, de fato, exprimir todo sujeito existente, seja ele determinado ou não, e pelo termo "essência" ou "substância" (*ousia*) quer-se também significar uma hipóstase, ou um sujeito existente, mas um sujeito que é ao mesmo tempo determinado ou dotado de uma forma e de atributos positivos. É esta a principal distinção entre uma e outra.

Do princípio plotiniano, que é o Uno, pode-se afirmar que é Primeiro no sentido em que é anterior a toda e qualquer realidade. Ele é Uno porque, enquanto princípio, unifica, e é Bem porque se apresenta como o fim de todas as coisas. Contudo, propriamente falando, ele não é senão um nada "super-

essencial". É o próprio Plotino quem o declara através desta formulação condensada: "O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas" (*Enéadas*, V, 2, 1).[122]

Todavia, esse princípio, conquanto seja indeterminado, imóvel e super-essencial, ele quer também manifestar-se, sair da sua própria superabundância e, assim, gerar o mundo da multiplicidade que se manifesta como díade, número e, enfim, como toda espécie de ser. A este movimento de saída do Uno deu-se inapropriadamente o nome de *emanação* que, no entanto, Plotino considera uma *processão* ou, mais precisamente, uma *pro-dução* de algo efetuado pelo próprio princípio. Uma vez, porém, realizada essa processão, opera-se um movimento de *conversão*, no sentido de um retorno do *pro-duto* à sua fonte originária, de onde ele *saiu*, mas à qual ele aspira retornar e nela permanecer numa espécie de contemplação eterna.[123]

Deste eterno movimento nasce – embora não se trate de um nascimento no tempo – a segunda hipóstase, que se revela ao mesmo tempo como ser, inteligência (*nous*) e mundo inteligível (*Enéadas*, V, 1, 6; V, 3, 13-16; V, 4).[124] É que a processão em Plotino, à diferença do que ocorrerá neste outro filósofo neoplatônico, Proclo (412–485 d.C.), é e permanece uma processão fixa, *estática* e *extática*, na qual as realidades inteligíveis já têm o seu lugar eternamente determinado e, consequentemente, o seu movimento completado e realizado. Ao se falar de movimento em Plotino, este consiste, portanto, somente na ação de nosso próprio pensamento, que é apto a percorrer a hierarquia destas realidades. Afirma, com efeito, Plotino: "Porque, assim como a coisa vista é variada, assim também se faz variado e múltiplo o ato do pensamento. Muitos são os pensamentos, como muitas são as sensações na percepção de um rosto, sendo concomitantemente vistos os olhos, o nariz e as outras partes do rosto" (*Enéadas*, IV, 4, 1).[125] Como então se apresenta a terceira hipóstase, ou processão?

A terceira hipóstase consiste num intermediário entre o mundo inteligível e o mundo da sensibilidade, porque, assim como o Uno gera eternamente a Inteligência, esta, por sua vez, *pro-duz* a Alma, que, como terceira hipóstase, permeia e, literalmente, *anima* e ordena o mundo das

---

[122] In ALMEIDA, Rogério Miranda de Almeida. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, op. cit., p. 86.
[123] Cf. ibid., p. 87.
[124] In ibid.
[125] In ibid.

realidades sensíveis. Plotino resume esta tríade na V *Enéada*: primeiramente existe o Uno, ou "aquilo que está além da essência", vêm em seguida o Ser e a Inteligência e, em terceiro lugar, a Alma (*Enéadas*, V, 1, 10; V, 1, 3).[126] Deve-se também lembrar que este movimento da Alma é igualmente eterno, ubíquo e se faz ao mesmo tempo. Assim, a sua primeira parte se encontra no alto, "eternamente satisfeita e iluminada", e aí mesmo ela permanece; já a outra parte, que participa da primeira – porquanto dela procede eternamente – é vida que deriva da vida e, por conseguinte: "atividade que se difunde por todo lugar e está presente em toda parte" (*Enéadas*, III, 8, 5).[127]

Convém notar que esta concepção plotiniana da alma é retomada e reinterpretada a partir daquela que Platão já havia desenvolvido no *Fedro*, no *Timeu* e nas *Leis*. Ela já se encontrava igualmente na tradição estoica, que é também de origem platônica. Todavia, ela difere completamente da visão de Aristóteles, para quem os motores dos céus se apresentam não como almas, mas como inteligências, de sorte que só resta à alma inerir, como forma ou enteléquia, aos corpos vivos sublunares (Aristóteles, *Metafísica* (IX, 1050a). Se, pois, na *Metafísica*, Aristóteles definia a enteléquia como sendo o ato final ou a realização completa da potência, ou seja, a essência totalmente realizada, no *De anima* (II, 1, 412a) ele dirá que a alma é a enteléquia de um corpo natural ou, mais precisamente, de um corpo que tem a vida em potência.

Além do Uno, da Inteligência e da Alma, Plotino introduz outra hipóstase na hierarquia do ser. Trata-se da matéria que, no entanto, é a negação absoluta de toda forma. Efetivamente, na concepção plotiniana, a matéria só pode ser percebida, intuída ou pensada como ausência ou negação completa de forma (*Enéadas*, I, 8, 9.).[128] Mesmo assim, ela não deixa de ser *percebida*, embora como *ausência*, como falta ou indeterminação total. E é nisto que reside a sua ambiguidade. Assim, ao contrário de Aristóteles, para quem a matéria só existe com relação a uma forma, Plotino a reduz a uma *realidade* totalmente indeterminada e indeterminável (*Enéadas*, II, 4, 1-8).[129] Aristóteles fala também de uma matéria primeira, que é o sujeito ou o substrato imutável a partir do qual as coisas estão continuamente a se gerar, de modo imanente e sem acidente. Isto acontece, por exemplo, com o

---

[126] In ibid.
[127] In ibid.
[128] In ibid., p. 90.
[129] In ibid.

movimento que, como tal, permanece através das mudanças que os opostos operam entre si (Aristóteles, *Física*, I, 9, 192a; *Metafísica*, VIII, 1, 1042a; VII, 11, 1037a). Assim, para Aristóteles, diferentemente do que ocorrerá com a concepção plotiniana, matéria e forma são separáveis somente por uma distinção lógica.

Dado que a matéria é concebida como indeterminação absoluta ou negação de toda forma, Plotino poderá explicar e aprofundar a problemática do mal que, já em Platão e na tradição platônica, era visto como privação de todo ser. Ora, a privação de todo ser equivale à privação de todo bem. Consequentemente, considerando-se que toda natureza refratária a uma forma se revela como privação, e como toda privação está sempre num sujeito, sujeito entendido como substrato ou fundamento de predicações e determinações, esta mesma natureza jamais poderá, por si mesma, ser uma substância. Portanto, conclui Plotino: "Se o mal consiste na privação, este reside num sujeito privado de forma, mas, enquanto tal, ele não existe" (*Enéadas*, I, 8, 11).[130] A matéria é, nesta perspectiva, o último elo antes do mergulho final na obscuridade total do nada. E é nisto que, propriamente, consiste o mal.

Como se pode deduzir, serão imensas as consequências que derivarão da filosofia de Plotino – e do neoplatonismo subsequente que ele influenciou – para todo o desenvolvimento da filosofia na Antiguidade Tardia e ao longo da Idade Média. Essas consequências incidirão não somente sobre o plano ontológico e epistemológico, mas também sobre o plano ético, antropológico e religioso. Dentre os principais pensadores neoplatônicos que vieram em seguida, citam-se, por exemplo, Porfírio, que foi discípulo de Plotino, Proclo, Jâmblico, Agostinho de Hipona, Dionísio Areopagita e, no século IX, João Scoto Erígena. Plotino representa, por assim dizer, o fecho da filosofia antiga e, ao mesmo tempo, o elo e a passagem para a filosofia medieval.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

[130] In ibid., p. 91.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*, vol. 2. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988.

EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (*a Meneceu*). São Paulo: UNESP, 2002.

MARCO AURÉLIO. *Pensamentos para mim próprio*, Livro IV, § 3. In CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I. São Paulo: Paulinas, 1990.

## REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ARISTÓTELES. *Da alma* (*De anima*). São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ARISTÓTELES. *La physique*. Paris: J. Vrin, 1999.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BRAGUE, Rémi. *Introdução ao mundo grego*. São Paulo: Loyola, 2007.

BRÉHIER, É. *História da filosofia*, t. I: *Antiguidade/Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BRUN, Jean. *O epicurismo*. Lisboa: Edições 70, 1987.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Campinas: UNICAMP, 1998.

DÉTIENNE, Marcel. *Os gregos e nós*. São Paulo: Loyola, 2008.

GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica*. São Paulo: Convívio, 1980.

MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATÃO. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D`Água Editores, 1999.

PLATÃO. *Alcibiade*. Paris: GF Flammarion, 2000.

PLATÃO. *Teage, Carmide, Lachete, Liside.* Milano: BUR, 2006.

PLATÃO. *Diálogos*: *O Banquete* - *Fédon* - *Sofista* - *Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. *Diálogos IV*: *Sofista* - *Político* - *Filebo* - *Timeu* - *Crítias*. Publicações Europa-América, 1999.

PLATÃO. *O Simpósio ou Do amor*. Lisboa: Guimarães, 1986.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

PLATÃO. *Parménides*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PHILONENKO, Alexis. *Lições platónicas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, São Paulo: Loyola, 2002.

SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo filosófico*. São Paulo: EPU - Editora Pedagógica e Universitária, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.